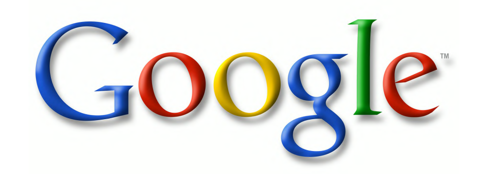
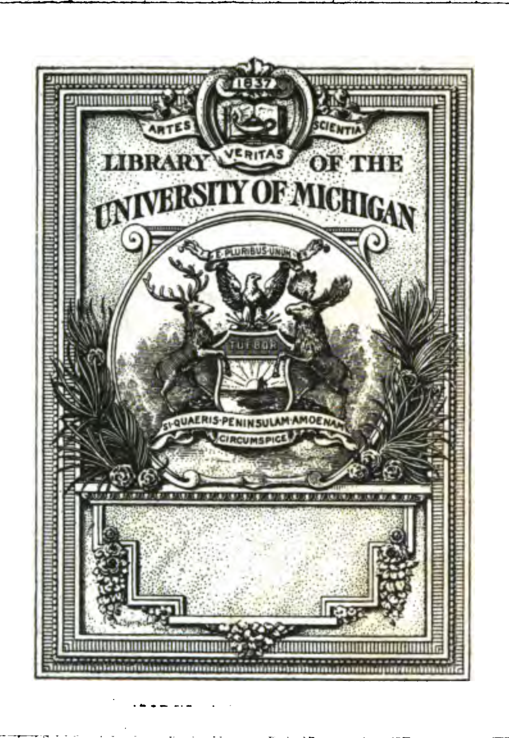




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Einundzwanzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1852.

Inhalt.

Vorwort.

Von verschiedenen Seiten sind Aufforderungen an uns ergangen, welche es uns zu einer Art von Pflicht machen, unsere Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, die wir nach den Stürmen des Jahres 1848 aufgegeben hatten, wieder herzustellen. Wir haben geglaubt, uns diesen Anforderungen und dem in ihnen sich kundgebenden Bedürfnisse nicht entziehen zu dürfen, und haben uns demgemäß mit Hrn. Dr. J. U. Wirth, der, demselben Bedürfnisse entgegenkommend, zu Ende des vorigen Jahres eine philosophische Zeitschrift herauszugeben begonnen hatte, zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit geeinigt, so daß unsere Zeitschrift zugleich als Fortsetzung der Wirth'schen „Studien" anzusehen ist.

Indem wir nun jenem Rufe Folge leisten, brauchen wir wohl nicht erst zu versichern, daß wir damit unter den gegenwärtigen Verhältnissen nur ein Opfer bringen. Wir glauben daher uns keine Unbescheidenheit zu Schulden kommen zu lassen, wenn wir an der Spitze unsers Unternehmens die Hoffnung, ja die zuversichtliche Erwartung aussprechen, daß dasselbe bei allen Freunden der Philosophie kräftige Unterstützung finden werde.

Wir bringen das Opfer im Interesse der Wissenschaft. Seit dem Jahre 1848 sind bekanntlich die meisten allgemein wissenschaftlichen Zeitschriften, die der Philosophie wenigstens zuweilen ihre Spalten öffneten, eingegangen. In diesem Augenblick giebt es, so viel wir wissen, kein einziges Journal, in welchem ein philosophischer Artikel von streng wissenschaftlicher Haltung Aufnahme zu finden hoffen dürfte; nur hier und da vergönnt man s. g. populären Darstellungen einen kleinen Raum. Die Philosophie entbehrt mithin nicht nur jedes Organs, durch das sie

auf dem Forum der Wissenschaften, gegenüber den ihr so feindlichen Zeit-Tendenzen einigermaßen vertreten wäre, sondern es ist ihr auch die Möglichkeit abgeschnitten, durch Anzeigen und Kritiken von den in ihrer Sphäre erschienenen Werken Kunde zu geben und zu nehmen. Dieser Zustand wird auf die Dauer unerträglich und muß schließlich zum Verfall der Wissenschaft führen: das Glied, das von dem gemeinsamen Leben des Gesammtorganismus, von der Wechselwirkung mit den übrigen Gliedern, von der Theilnahme an der fortschreitenden Entwickelung des Ganzen ausgeschlossen wird, muß nothwendig allgemach absterben.

Nicht auf die Erhaltung, Fortbildung oder gar Herrschaft dieses oder jenes philosophischen Systems kommt es an, — solche Alleinherrschaften haben sogar in der Regel mehr Unheil als Segen gestiftet, — wohl aber haben alle Wissenschaften ohne Ausnahme ein großes Interesse dabei, daß der wahrhaft philosophische Geist der Forschung in der wissenschaftlichen Lebenssphäre einer Nation nicht absterbe. Leider scheint bei uns nach der Periode eines einseitigen Uebergewichts der philosophischen Speculation über die s. g. exakten Wissenschaften wie über die praktische Thätigkeit jene nervöse Abspannung eingetreten zu seyn, welche auf übermäßige Anstrengung zu folgen pflegt. Weil die Philosophie nicht leisten kann, was sie in ihrer speculativen Selbstüberhebung zu leisten versprochen, verwirft man alle Philosophie als unnütz, unfruchtbar, überflüssig. Weil sie in doktrinärer Anmaßlichkeit sich in Dinge mischte, die außerhalb ihrer Gränzen liegen, namentlich in das Triebwerk rein praktischer Verhältnisse, politischer, kirchlicher und socialer Fragen des Augenblicks, wo sie nur verwirren, statt aufklären konnte, hält man alle philosophische Forschung für gefährlich und sucht den Trieb danach durch alle möglichen Mittel zu unterdrücken. Die Theologen warnen vor den Gefahren philosophischer Studien für den Glauben und die Kirche; die Vertreter der Naturwissenschaften sprechen unverholen ihre Verachtung aus gegen Alles, was nach philosophischer Auffassung und Behandlung schmeckt; die Rechtslehrer, Historiker und Politiker bekämpfen jede Regung des philosophischen

Geistes, als wäre er der abgesagte Feind alles Rechts und aller Sittlichkeit, der wüste Zerstörer aller historischen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft. Die Folgen dieses Gebahrens zeigen sich bereits aller Orten. Ueberall hört man die Lehrer der Theologie, der Naturwissenschaften und Medicin, der Philologie, der Jurisprudenz klagen, daß es unserer studirenden Jugend an wissenschaftlicher Strebsamkeit fehle, daß sie einerseits in oberflächlicher Hast nur den s. g. Brodstudien obliege mit der ausgesprochenen Absicht, bloß so viel zu lernen, als man zum Examen brauche, andrerseits von einem genußsüchtigen Dilettantismus beseelt, nur nach Unterhaltung und Ergötzung, höchstens nach s. g. geistiger Anregung trachte, — kurz daß sie für alle rein wissenschaftlichen Fragen ganz unempfänglich sey. Diese Klagen sind leider nur zu wohl begründet. Aber es hat seinen eben so guten Grund, daß man Sturm ärntet, wenn man Wind säet, und nur die Kurzsichtigkeit ist zu bewundern, mit der man wähnte den Drang philosophischer Forschung unterdrücken zu können, ohne zugleich den wissenschaftlichen Geist überhaupt zu zerstören. Die Philosophie ist an sich selbst gar nichts andres als der Geist rein wissenschaftlicher Forschung in allen Gebieten der menschlichen Erkenntniß. Sie beruht einfach auf der Wißbegierde, auf dem Drange, die Wahrheit zu erkennen bloß um der Wahrheit willen; sie erblüht daher erst auf einem gewissen Höhepunkte der Bildung, nachdem der Mensch die ersten Kämpfe mit der Natur und sich selber bestanden und zu einer gesicherten, mehr oder minder wohlhäbigen Existenz gelangt ist; sie vergeht nothwendig, wenn die s. g. praktischen Interessen wiederum zur Alleinherrschaft gelangen. Aber mit ihr, mit dem Absterben des Wissenstriebes, ersterben nothwendig auch alle übrigen Wissenschaften und fristen höchstens ein halbes Schattenleben durch Knechtsarbeit im Dienste der praktischen Interessen. Wandeln wir auf dem betretenen Pfade weiter, so wird Faust, diese ächt deutsche Dichtung, dem deutschen Volke bald eine unverständliche Hieroglyphe seyn, und die Naturwissenschaften, die sich jetzt ihres hohen Aufschwungs, ihres Sieges über die Philosophie, ihrer unbestrittenen Herrschaft

triumphirend freuen, werden bald um ein Stückchen Philosophie von Thüre zu Thüre betteln gehen.

Aber auch auf dem Gebiete der Philosophie selbst herrscht gegenwärtig eine Art von Apathie und Gleichgültigkeit, oder wenn man lieber will, von sorgloser Sicherheit, die zu den merkwürdigsten Zeichen der Zeit gehört. Die verschiedensten Principien, die entgegengesetztesten Bestrebungen leben, scheinbar wenigstens, im tiefsten Frieden neben einander; jede Schule, jede Richtung, fast jeder einzelne Philosoph baut auf seinem Terrain an seinem Hause oder Hüttchen weiter, als gäbe es außerdem nichts in der Welt, das der Beachtung werth wäre. Selbst Angriffe in bedeutenden kritisch historischen Werken, welche direkt gegen das Grundprincip einer bestimmten Schule gerichtet sind und dessen Unhaltbarkeit klärlich dargethan zu haben behaupten, werden von dem angegriffenen Theile gänzlich ignorirt. Es ist als wäre der allgemeine Weltfriede proclamirt und zum unverbrüchlichen Gesetz gemacht; nicht nur die Waffen ruhen, sondern auch alle lebendige Berührung, alle Gegen- und Wechselwirkung fällt weg. In dieser apathischen Rücksichtslosigkeit stehen die beiden Seiten der Hegel'schen Schule, die Herbart'sche Schule und ihre verschiedenen Absenker, die Nachfolger Krause's, die Schopenhauer'sche Richtung und anderweitige Reste der Kantischen wie der Fichte'schen, Jacobischen, Schelling'schen Schule, Beneke, Günther, E. Reinhold, Trendelenburg, Fechner, Reiff u. A. in ihrer relativ selbstständigen Stellung, die Anhänger Feuerbachs, die empiristisch-materialistischen Tendenzen ꝛc. neben einander und der von uns selbst vertretenen Richtung gegenüber. Ist dieser gewiß unnatürliche Zustand ein Zeichen des beginnenden Verfalls, sey es des Gefühls der Ohnmacht, die den Kampf scheut um eine Niederlage zu vermeiden, sey es der Verzweiflung an der Allgemeingültigkeit der Wahrheit? Oder ist er nur der wissenschaftliche Ausdruck jenes Geistes der Zersplitterung und Auflösung, der gespenstisch das alte Europa, insbesondre aber unser Vaterland durchzieht und es in Trümmer zu schlagen droht? Oder liegt der Grund gar in einem Mangel an Ehrlichkeit und Offenheit,

in dem Mangel an jenem sittlichen Muthe, der sich nicht fürchtet, es offen zu bekennen, wenn er auf einen Einwand keine Antwort hat, der es aber auch für Pflicht hält, einen ungerechten Angriff auf die gute Sache entschieden abzuwehren? — Wir glauben zur Ehre der deutschen Wissenschaft annehmen zu dürfen, daß keiner dieser Gründe obwalte, daß vielmehr jener Zustand zum Theil eine Folge der Zeitverhältnisse und ihres auf allen philosophischen Bestrebungen schwer lastenden Drucks ist, zum Theil aus dem Mangel eines geeigneten Organs, durch das die verschiedenen Richtungen sich gegen einander aussprechen können, sich erklärt. Hinsichtlich des ersten Punktes geben wir den Vertretern der Wissenschaft zu bedenken, daß je mehr sie jenem Drucke nachgeben und vor den gehäuften Schwierigkeiten, der Philosophie die ihr gebührende Stellung zu wahren, zurückweichen, desto vollständiger die Philosophie unterdrückt und verdrängt werden wird. Hinsichtlich des zweiten Uebelstandes bieten wir als das einfache Mittel, ihm abzuhelfen, unsere Zeitschrift an.

Wir erklären ausdrücklich, daß wir kein Partei-Organ gründen wollen. Wir wiederholen, daß uns die Philosophie an sich selbst nichts andres ist als der Geist rein wissenschaftlicher Forschung, der in den philosophischen Systemen nur seine mannichfaltigen Bestrebungen und deren Resultate zu einem wissenschaftlichen Ganzen zusammenzufassen und auf die letzten Gründe alles Wissens und Erkennens zurückzuführen sucht. Wir erkennen ausdrücklich an, daß es für diese Forschung verschiedene Ausgangspunkte, verschiedene Mittel und Wege giebt, ja daß im Gebiete der Philosophie vorzugsweise nur aus dem Kampfe entgegenstehender Richtungen, wie aus der Berührung von Stahl und Stein, der Funke der Wahrheit hervorsprühen kann. Wir machen wiederholt darauf aufmerksam, daß, wo die wissenschaftlichen Gegensätze in ähnlicher Art, wie die praktischen, zu exklusiven Faktionen erstarren oder die Freiheit der Forschung vom Resultate in Fesseln geschlagen, vom praktischen Nutzen, von den Lieblingsmeinungen der Zeit, vom s. g. Fortschritt, dem immer das Neuste auch das Beste ist, abhängig gemacht wird, der

Tod der Wissenschaft die unvermeidliche Folge ist. Wir betrachten deshalb — und erklären dieß hiermit ausdrücklich — unsere Zeitschrift als ein Organ der gesammten Philosophie, gleich bereit, die verschiedenen Richtungen und Schulen zu Worte kommen zu lassen, oder wenn man lieber will, als den Kampfplatz, auf dem die entgegenstehenden Principien sich mit einander messen können.

Nur wird man nicht verlangen, daß wir die Selbstverleugnung übertreiben und diejenige Richtung, zu der wir selbst uns bekennen und in deren Verfolgung, wie wir überzeugt sind, nach einer gründlichen Auseinandersetzung der Gegensätze von Idealismus und Realismus, von Monismus und Dualismus, von Geist und Natur, von Glauben und Wissen, von Atheismus, Pantheismus und Theismus, d. h. nach einer gründlichen Auseinandersetzung der Principien, das nächste Ziel im Entwickelungsgange der Philosophie zu erreichen ist, völlig in den Hintergrund drängen sollen. Wir werden im Gegentheil unsere philosophische Weltanschauung mit aller Energie zu vertreten suchen, und fordern daher die Freunde des Theismus, die Freunde einer freien, von allen fremden Fesseln erlösten Religiosität, die Freunde einer wahrhaft ethischen Lebensansicht, die auch zur Lösung der politischen, socialen und ökonomischen Fragen eine sittliche Wiedergeburt will, die Freunde eines auf Recht und Gesetz, Ordnung und Freiheit gegründeten Staatslebens, und somit auch die Freunde des einfachen, biblischen Christenthums, das für alle diese Strebungen die volksthümlichen Anhaltspunkte gewährt, besonders dringend auf, uns in der wissenschaftlichen Geltendmachung unserer Richtung zu unterstützen. Wir glauben indeß, daß dem allgemeinen Principe des Theismus die Hauptrichtungen und Hauptrepräsentanten der gegenwärtigen deutschen Philosophie (auch ein großer Theil der Hegel'schen Schule) zustimmen, von wie verschiedenen Ausgangspunkten, auf wie verschiedenen Wegen sie auch das gemeinsame Ziel zu erreichen suchen; wir stellen es daher mit in die Aufgabe unserer Zeitschrift, zur Verständigung über diese Differenzen beizutragen. Von un-

sern Gegnern aber wünschen und hoffen wir, daß auch sie sich ihrer bedienen werden zu gleichem Zwecke, auf daß der innere Widerstreit der Principien, der unsere vielgespaltene Zeit bewegt, in offenem Kampfe ausgefochten werde. Die Zeitschrift wird ihnen gerecht werden in allen Arten ehrlicher Waffenführung; sie wird keinen Artikel zurückweisen, der in wissenschaftlicher Form einen entgegengesetzten Standpunkt vertritt oder unsere Grundideen angreift. Wir behalten uns nur vor, in den wichtigsten Fragen dem Angriffe die Vertheidigung, der Kritik die Antikritik, den Gründen die Gegengründe unmittelbar folgen zu lassen. Wir werden aber auch umgekehrt auf jeden Angriff unsererseits der gegnerischen Vertheidigung den gebührenden Raum verstatten. So wird der Leser in den Stand gesetzt seyn, über die Hauptprobleme der Wissenschaft aus den ihm vorliegenden Akten des Processes sich selbst ein entscheidendes Urtheil zu bilden. Nur so wird die Zeitschrift jener trüben Gedankenverwirrung, welche leicht aus der gegenseitigen Begegnung streitender Richtungen entspringt und zum Skepticismus zu führen pflegt, vorbeugen und zur Lösung des Zwiespaltes mitwirken können.

Mit Einem Worte: wir werden stets die Philosophie als Ein großes Ganzes im Auge behalten und die verschiedenen Richtungen nur als die mannichfaltigen Glieder und Funktionen Eines Organismus betrachten, mögen sie auch anscheinend noch so feindlich einander gegenüberstehen. Gegenwärtig wenigstens muß nach unserer Ueberzeugung das Interesse der einzelnen Schulen in den Hintergrund zurücktreten: es handelt sich nicht mehr um den Kampf gegen das Uebergewicht oder die angemaßte Alleinherrschaft eines und des andern Systems, es handelt sich um Seyn und Nichtseyn der Philosophie selbst. Und so falsch es wäre, deshalb in fauler, simulirter Friedlichkeit die Schärfe der Gegensätze abzustumpfen, womit der Philosophie nichts genützt, sondern nur geschadet werden würde, so nothwendig ist es doch, auch im heißesten Kampfe nicht das Wohl und den Fortbestand des Ganzen aus den Augen zu verlieren.

Den ausgesprochenen Grundsätzen gemäß wird es eine

Hauptaufgabe unserer Zeitschrift seyn, in einer fortlaufenden Reihe kritischer Artikel alle einigermaßen erhebliche Erscheinungen der philosophischen Literatur unsern Lesern vorzuführen, womöglich in Uebersichten nach Art der Englischen Reviews, welche zugleich den allgemeinen Stand der Frage, den jedesmaligen Entwickelungspunkt der behandelten Disciplin darzulegen suchen. Wir werden aber nicht nur streng darauf sehen, daß diese Kritiken, von welcher Seite sie kommen mögen, nirgend den Ton des wissenschaftlichen Anstands verletzen, sondern auch überall den Grundsatz festhalten, daß eine Kritik, die nicht vom Principe eines einzigen allein berechtigten Standpunkts, sondern im Gegentheil vom Principe einer Mehrheit berechtigter Richtungen geleitet wird, eben deshalb selbst da, wo sie die Mängel und Blößen eines einzelnen Systems aufzudecken sich gemüßigt sieht, bei aller Schärfe des Gedankens doch nur in ruhiger, gemessener, schonender Weise zu Werke gehen darf. Literarische Erscheinungen, die ihres wissenschaftlichen Unwerths wegen eine solche Behandlung nicht vertragen, werden wir in der Regel ganz unberücksichtigt lassen.

Neben den kritischen Artikeln werden wir unser Augenmerk besonders auf solche Aufsätze richten, welche zum besseren Verständniß, zur Fortbildung und Abrundung eines bestimmten Systems beitragen, oder eine historische Frage, einen noch dunkeln Punkt in der Geschichte der Philosophie behandeln. Jede historische Abhandlung, die sich in den einer Zeitschrift gesteckten Gränzen bewegt, wird uns stets höchst willkommen seyn. Es versteht sich indeß von selbst, daß wir Artikel, welche in selbstständig entwickelnder Weise einzelne Probleme der Philosophie zu lösen suchen, keineswegs ausschließen; jede tüchtige Arbeit dieser Art wird uns im Gegentheil gleichermaßen willkommen seyn. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß bloße Winke und Andeutungen, bloße Aperçüs, bloße Wünsche und Gedanken über die künftige Gestaltung der Philosophie, theils in unserer leider nur zu realistisch gewordenen Zeit unangebracht sind, theils der Philosophie, der es vor Allem auf die gediegene Begründung und Durchführung ihrer Ideen ankommt, in der Regel wenig helfen.

Auf die kirchlichen, politischen und socialen Zeitfragen, welche, wenn auch stets nur von ihren allgemeinsten Principien aus, unsere Zeitschrift nach dem Programm von 1847 in Betracht zu ziehen beabsichtigte, wird sie fortan nicht mehr eingehen. Die Lage der Dinge hat sich seitdem wesentlich geändert. Die Zustände und Verhältnisse fast aller Staaten sind gegenwärtig so verwickelt, die Lösung der vorliegenden Probleme so dringend und meist so durch und durch abhängig von den thatsächlich gegebenen, der Theorie ganz unnahbaren Bedürfnissen und Trieben, Rücksichten und Beziehungen, daß für eine wissenschaftliche Erörterung derselben weder Zeit noch Raum bleibt, ja daß die Philosophie sich lächerlich machen würde, wenn sie glaubte, zur Lösung der Wirren das Geringste beitragen zu können. Es bleibt ihr dafür innerhalb ihrer eigensten Sphäre, der wissenschaftlichen Forschung nach den letzten Gründen, nach dem allgemeinen Wesen, Begriff und Zweck von Religion und Kirche, Staat und bürgerlicher Gesellschaft, noch genug zu thun übrig, so daß sie sich gegen Pflicht und Recht ihrer selbst nur versündigen würde, wenn sie ihre Kraft an Dinge verschwendete, die ihr unerreichbar sind. Jedenfalls wird die Philosophie, der nun einmal in neuester Zeit eine mehr defensive als offensive Stellung angewiesen ist, um ihrer selbst willen wohl thun, sich ganz auf das ihr unzweifelhaft zukommende Gebiet zurückzuziehen und nur dieses mit aller Energie zu behaupten zu suchen: es wird sich um so leichter vertheidigen lassen, je enger und bestimmter es begränzt ist. Ja sie dürfte ihren Einfluß auf die Angelegenheiten des Staats und der Kirche, den sie offenbar nicht mehr besitzt, gerade dadurch mit verloren haben, daß sie sich ihnen zu sehr widmete und sie durch ihr aprioristisches sic volo sic jubeo entscheiden zu können wähnte. Sie wird ihn um so eher wiedergewinnen, je mehr sie in ihren eignen Gränzen sich hält und durch ein besonnenes, gründliches Eindringen in das reelle Wesen der Dinge, der Praxis die Mittel gewährt, diesem Wesen gemäß zu handeln und zu wirken. Dann wird die verrufene Professoren-Weisheit schwinden und die stets berufene Weisheit der Wissenschaft, deren Leh-

ren nie ungestraft verachtet werden, ihren Thron wieder einnehmen.

An die Stelle der Zeitfragen-Artikel beabsichtigen wir Correspondenzen über den Zustand der Wissenschaft in einzelnen Gegenden und Orten, auch des Auslandes, über den Geist und die Richtung unserer Universitäten in Bezug auf philosophische Studien, über den Fortgang bedeutender wissenschaftlicher Unternehmungen, Nekrologe, biographische und sonstige Notizen, die das wissenschaftliche Interesse der Philosophie berühren, gelegentlich auch Artikel über die Stellung der Philosophie als Fachwissenschaft innerhalb der großen wissenschaftlichen Corporationen (Akademien rc.), über den s. g. propädeutischen Unterricht auf Gymnasien und die Lehrmethode der Philosophie an Universitäten, eintreten zu lassen. Auch wird, wie dieß schon früher geschah, jedem Bande der Zeitschrift ein möglichst vollständiges bibliographisches Verzeichniß der neuen Erscheinungen der philosophischen Literatur des In- und Auslandes beigegeben werden. —

Dieß sind die Aufgaben, die wir unserer Zeitschrift gestellt haben. Sie deuten zugleich die Gesichtspunkte an, die wir als maaßgebend für die Leitung eines Organs der Philosophie in unserer Zeit erachten. Ob wir aber im Stande seyn werden, wirklich zu leisten, was wir mit dem redlichsten Streben gern leisten möchten, das hängt nicht von uns allein ab, sondern vornehmlich von dem Maaße der Unterstützung, die unser Unternehmen finden wird. Nur wenn es nicht bloß unsere, sondern alle Freunde der Philosophie nach Kräften fördern, wird zu hoffen seyn, daß die Zeitschrift einigen Bestand und an ihr die Philosophie ein geeignetes Werkzeug gewinne, mit dem sie den drohenden Gefahren einer allmäligen wissenschaftlichen Erstarrung wie der hereinbrechenden Barbarei einer nur auf Verfolgung der s. g. materiellen Interessen gerichteten Zeit einigermaßen entgegenzuwirken vermöchte.

März 1852.

Die Redaktion.



Ueber einige Einwürfe Trendelenburg's gegen die Herbart'sche Metaphysik.

Von

Mor. Wilh. Drobisch.

Philosophische Schriften, in denen kritische Untersuchungen von nicht blos negativer Art niedergelegt sind, veralten nicht so schnell und fördern die Wissenschaft mehr als manche andre, die mit größerer Genialität die Darlegung einer pikanten Weltansicht sich zur Aufgabe machen, zur historisch gegebenen Entwickelungsstufe der Philosophie aber in keinem recht eingreifenden Verhältniß stehen. Unter den Schriften der ersteren Art nehmen nach dem allgemeinen Urtheil Trendelenburg's vor zwölf Jahren erschienene „Logische Untersuchungen" eine ehrenvolle Stelle ein. Daß dieses gründliche und anregende Werk nicht nur gegen Hegels Dialektik, sondern auch gegen die formale Logik und die Herbart'sche Metaphysik Front machte und mit dieser doppelseitigen Kritik zugleich die Darlegung einer neuen, unverkennbar aus aristotelischen Studien hervorgegangenen logisch-metaphysischen Anschauungsweise verband, erwarb seinem Verfasser den verdienten Ruf eines von den vorherrschenden Richtungen der Gegenwart unabhängigen Denkers, und einem solchen pflegt die öffentliche Meinung in Uebergangsperioden mit mehr Vertrauen entgegen zu kommen als den Jüngern einer im Sinken begriffenen oder einer noch um ihre Anerkennung ringenden Schule. Die Anhänger Hegels, die von Anfang an die Disciplin und Taktik einer philosophischen Schule streng beobachteten, verfehlten nicht, alsbald mit ihrer Vertheidigung ins Feld zu rücken; die Anhänger Herbart's dagegen, bei denen sich weit weniger planmäßiges Zusammenhalten gezeigt hat, und unter denen es nicht an solchen fehlte, welche die Abhängigkeit ihres Gedankenkreises von Herbart's Lehre zu verdecken suchten, — sie schwiegen. Es war dies ein Fehler, denn schweigen

heißt zugestehen, und Trendelenburg hatte ein Recht, sich darüber zu beschweren und endlich nicht ohne Empfindlichkeit zu erklären *), vergebens werde man Widerlegungen „abschweigen". Indeß auch jetzt noch scheint es nicht zu spät, dieses Schweigen zu unterbrechen; ja vielleicht ist eine Zeit, wie die unsre, in der es sich um das Fortbestehen oder den Untergang der Philosophie überhaupt in unsrer Nation handelt, und in der daher dieser Lebensfrage gegenüber die Gegensätze der Schulen zwar nicht abgeschwächt, aber auch nicht allzuscharf markirt werden dürfen, vielleicht ist eine solche Zeit für ruhige besonnene Verhandlungen gerade vorzüglich geeignet.

Was nun zunächst die formale Logik betrifft, so glaubt der Verfasser dieser Abhandlung in Bezug auf sie sich in der zweiten umgearbeiteten Auflage seiner „neuen Darstellung der Logik" mit Trendelenburg auseinandergesetzt und zugleich den Tadel, der ihm begründet schien, nicht unbenutzt gelassen zu haben. Schwieriger, wie immer, wird die metaphysische Verständigung seyn, denn die Einwürfe betreffen hier nicht, wie größtentheils in der Logik, nur die Form der Darstellung bei unantastbarem Inhalte, sondern den Inhalt selbst. Wer möchte überdies in Abrede stellen, daß Herbart's Metaphysik Partien hat, in welchen die Consequenz der Speculation uns so harte Zumuthungen macht, daß diesen gegenüber der Empirismus — und diesen vertritt hier Trendelenburg — sehr sicher auf Beistimmung wird zählen können; wer wird behaupten wollen, daß diese Metaphysik einer Fortbildung weder fähig noch bedürftig, sondern schlechthin unabänderlich sey? Wird man jedoch bei solchen neuen Anbauten immer nur sehr vorsichtig verfahren müssen, um nicht den Plan, nachdem das Gebäude ursprünglich angelegt ist, zu entstellen, so giebt es dagegen auch andre Theile desselben, von denen die Verdächtigung der Mangelhaftigkeit oder Baufälligkeit mit geringerer Mühe beseitigt werden kann. Mit dieser leichteren Aufgabe wollen wir uns für jetzt beschäftigen.

Die Hauptstelle, in welcher Trendelenburg die Herbart'sche

*) Geschichte der Kategorienlehre, S. 354.

Metaphysik bespricht, befindet sich im fünften Abschnitt seiner logischen Untersuchungen (I., 138 ff.) Es sind jedoch nur die ontologischen, methodologischen und synechologischen Principien, die hier beurtheilt werden. Für die Prüfung der Eidolologie wie für die ausführliche Darlegung der eigenen psychologischen Grundansicht Trendelenburg's scheint der Plan seines Werks keinen geeigneten Ort dargeboten zu haben. Einigermaßen zur Ergänzung kann indeß das dienen, was in der „Geschichte der Kategorienlehre" (S. 350.) hierüber, wenn auch nur kurz, bemerkt worden ist. Bei der Beschränkung, die wir unsrer gegenwärtigen Untersuchung zu geben beabsichtigen, ist dieser Mangel jedenfalls von keinem Einfluß.

Was nun zunächst die ontologischen Grundbegriffe betrifft, so soll hier nicht wiederholt werden, was früher anderwärts *) von uns darüber gesagt worden ist. Andre Einwürfe machen jedoch andre Entgegnungen nöthig. Herbart setzt das Seyn der absoluten Position gleich und fügt hinzu (Metaphys. II. S. 90.), in der Empfindung sey die absolute Position vorhanden, ohne daß man es merke, im Denken müsse sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegentheils; denn das Denken, losgerissen von der Empfindung, setze nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten, heiße Etwas für seyend erklären. — Trendelenburg findet (Log. Unters. I. S. 139), daß in diesen Worten nichts Andres beschrieben werde, als die unmittelbare und gleichsam aufgedrungene Nothwendigkeit des Gegenstandes in der Empfindung, und die vermittelte und freierzeugte im Denken. Wenn also das Seyn als die absolute Position ausgesprochen werde, so bezeichne dieser Ausdruck lediglich die vom Denken unabhängige, aber anerkannte Nothwendigkeit und enthalte gar kein Element, das die eigne Natur und Beschaffenheit des Seyenden träfe. Es sey darin immer nur die Selbstständigkeit des Seyenden dem menschlichen Empfinden und Denken gegenüber aufgefaßt. Als Begriff der Sache, der das Gesetz des Daseyns oder die Entwickelung des

*) Fichte's Zeitschrift für Philosophie rc. Bd. 13. S. 37. Bd. 14. S. 77.

Werdens darstellt, könne diese Bestimmung nicht gelten; denn sie sey trotz der absoluten Position durch und durch relativ, und zwar aus dem Bezug auf die Vorstellung entsprungen.

Auf den Doppelsinn des Ausdrucks „absolute Position“, der in subjectiver und objectiver Bedeutung genommen werden kann, hat zwar schon eine der angeführten früheren Abhandlungen aufmerksam gemacht. Enger an die vorliegenden Einwürfe wird sich jedoch Folgendes anschließen. Absolute Position bedeutet, streng logisch ausgedrückt, nichts Andres als nicht-hypothetische Setzung. Dies ist das, was Herbart „ohne Vorbehalt setzen“ nennt oder als „Anerkennung des Nichtaufzuhebenden“ bezeichnet, und darum beruft er sich zur Unterstützung seiner Behauptung auf die subjectlosen (thetischen) Urtheile, als diejenige Form, in welcher das Denken Etwas als seyend bezeichnet, indem es dasselbe nicht als Subject, aber auch nicht eigentlich als Prädicat setzt, da ein Prädicat bei fehlendem Subject kein wirkliches Prädicat ist. Dergleichen Urtheile können daher, im Gegensatz zu den bedingten hypothetischen, unbedingte, absolute heißen (kategorische Urtheile sind bekanntlich, wie Herbart nachweist, hinsichtlich der Setzung ihres Subjects hypothetische). In solchen Urtheilen wird also der Begriff weder als Subject für ein anzuknüpfendes Prädicat, noch als Prädicat für ein vorausgesetztes Subject, weder als Grund noch als Folge gesetzt, sondern schlechthin, beziehungslos, an sich. Nur muß dieser letzte Ausdruck, auf den auch Herbart (S. 89. u. 93.) Gewicht legt, nicht in der einseitigen Bedeutung genommen werden, in der ihn Kant gebraucht, dessen Sprachgebrauch vielleicht Trendelenburg's Mißverständniß veranlaßte, als ob Herbart's absolute Position nichts mehr bezeichnete, als die Unabhängigkeit des Kantischen „Dinges an sich“ vom erkennenden Subject, eine Unabhängigkeit, die durch ihre Bezugnahme auf das Subject deutlich genug besagt, daß sie von vollkommener Unabhängigkeit, von Beziehungslosigkeit schlechthin noch weit entfernt ist. So schlechthin wird aber allerdings der Inhalt der Empfindung in ihrer Unmittelbarkeit gesetzt. Unmittelbar aufgefaßt liegt

in ihr weder eine Hinweisung auf das empfindende Subject, noch auf ein außer diesem seyendes Object, ist ihr Inhalt weder an das eine noch an das andre angelehnt, sondern schlechthin gesetzt. Nur tritt die Empfindung sehr bald aus dieser Unmittelbarkeit heraus, indem sich nicht nur das reflectirende Denken der Vorstellung des Empfundenen bemächtigt, sondern auch schon der bloße „Mechanismus des Vorstellens" diese nicht in ihrer Isolirung beharren läßt. Von den Empfindungen nämlich ist weder immer nur Eine auf einmal gegeben, noch können mehrere gleichzeitig gegebene vereinzelt bleiben; sie müssen sich vielmehr (vermöge der Einheit der Seele) so weit vereinigen, als es ihre Verschiedenheit zuläßt. Hierdurch bilden sich Complexionen von Empfindungen oder richtiger Empfindungsvorstellungen; diese reproduciren ältere Vorstellungs-Reihen und Gruppen und treten diesen im Bewußtseyn gegenüber; die letzteren erscheinen nun als das Subjective, längst Angeeignete, die neue Erwerbung als das Objective, durch jenes keineswegs Gesetzte, vielmehr zur Zeit noch als Fremdes und Störendes, darum aber auch in seiner Unabhängigkeit von der Setzung des Subjects (dem bloßen Vorstellen) Anzuerkennendes. Die absolute Position der gleichzeitig gegebenen Empfindungen fließt, sobald diese sich zu einer Complexion formirt haben, in der Einheit des sinnlichen Dinges zusammen und der Inhalt der Empfindungen erhält nun die Bedeutung von Merkmalen oder Eigenschaften dieses Dinges. Dieser hier freilich nur in größter Kürze angedeutete psychische Proceß ist die Grundlage der natürlichen Auffassung der Dinge, die man dem gemeinen Verstande zuzuschreiben pflegt, wobei aber zunächst an abstracte Begriffe, Kategorien, logische Urtheile und Schlüsse nicht zu denken ist, obwohl dergleichen bei höherer Ausbildung des Vorstellens zum reflectirenden Denken hinzutreten. Dieser gemeine Verstand nun, der allerdings schon reflectirt, bleibt sich über das, was er unter dem Dinge verstanden wissen will, unklar und auf halbem Wege stehen. Er betrachtet das Ding als ein sinnlich gegebenes. Er setzt sein Wesen in die Form der Verbindung der Empfindungen, wenn er bei bleibender Form und wechselndem

Inhalt die Identität des Dinges behauptet und nur eine Veränderung gewisser Eigenschaften desselben zugesteht; er setzt umgekehrt das Wesen in den Inhalt, wenn die Form sich ändert und der Inhalt bleibt; er giebt endlich sogar zu, daß das Ding die Form und die Eigenschaften, deren Gesammtheit seinen Inhalt darstellen soll, nur hat, eigentlich aber weder das eine noch das andre ist, und gesteht damit zuletzt wider Willen ein, daß das Ding selbst gar nicht in die Wahrnehmung fällt, in der es außer Form und Materie ein Drittes nicht giebt. So entsteht dann die Vorstellung von Einem Dinge, von Einem unabhängig vom Wahrnehmen und Denken des Subjects Anzuerkennenden mit einer Vielheit von Eigenschaften. Für die Philosophie als Wissenschaft ist nun dieses Verfahren des gemeinen Verstandes zwar eine Thatsache, deren psychologisch-nothwendige Bedingungen sie nachzuweisen hat, die aber in metaphysischer Beziehung für sie keine Autorität besitzt. Denn die Metaphysik fragt weiter, ob der gemeine Verstand zu diesem Raisonnement berechtigt ist, sie fragt: was kann und darf schlechthin gesetzt werden? Ist nun unter diesem „schlechthin" nichts Andres als das völlig beziehungslose „an sich" zu verstehen, so kann keine andre Antwort erfolgen als die, welche Herbart gegeben hat, nämlich: das was schlechthin und an sich zu setzen ist, muß affirmativ, einfach, quantitätslos gedacht werden; wie Vieles aber zu setzen ist, hängt von der Vielheit der Antriebe zu dieser Setzung, hängt von der Vielheit und Mannichfaltigkeit des Gegebenen ab. In der That, alle Einwürfe, die Trendelenburg gegen diese Bestimmungen richtet, erledigen sich, wenn man die absolute Position in dem angegebenen strengeren und unbeschränkten Sinne nimmt, sie erklären sich aus dem Mißverständniß, das ihm bei der Auffassung dieses Begriffes, wie ihn Herbart nimmt, begegnet ist. Er würde mit Recht sagen können, daß aus der absoluten Position durchaus keine Bestimmung (der Qualität) des Seyenden folge, wenn sie nichts weiter wäre als „die von Seiten des Vorstellenden unbedingte absolute Position".

Freilich aber giebt es auch nach Beseitigung dieses Miß-

verständnisses über das Einzelne seiner Behauptungen noch Mehreres zu bemerken. „Warum — fragt Trendelenburg — sollte nicht ein Begrenztes schlechthin sollen gesetzt werden. Ja es wird begrenzt seyn müssen, da absichtlich (?) und von vornherein die Vielheit des Seyenden offen gelassen wird." Auf das letztere kommen wir später zurück, auf das erstere aber antworten wir ganz kurz: ein Begrenztes kann wohl unabhängig vom Subject, nicht aber unabhängig von dem es Begrenzenden, und eben darum nicht schlechthin, beziehungslos gesetzt werden. „Es läßt sich denken — fährt Trendelenburg fort — daß sich das Ding in dem Acte der absoluten Position selbst beschränkt — — daß das Positive sich begrenzt, in wiefern es sich setzt und bestimmt." Wir müssen aber mit Herbart bekennen, daß wir davon, wie dies zu denken sey, keinen Begriff haben; denn uns ist nur dies klar, daß jede Selbstbestimmung im strengen Sinne, von der also jedes andre Mitbestimmende ausgeschlossen ist, auf die Ungereimtheit einer unendlichen Reihe führt, eine Bestimmung ohne erstes, anfängliches Bestimmendes ist. Die Causa sui will das Anfangslose unter der Form des Anfangs gedacht wissen, sie faßt das Anfangslose als ein Anfangendes und meint den hierin liegenden offenbaren Widerspruch dadurch zu vermeiden, daß sie den Grund des Anfangs in das Anfangende selbst verlegt und das Anfangslose als ein sich selbst Anfangendes bezeichnet. Damit ist aber nicht das Mindeste gewonnen. Denn dieses Sichselbstanfangen setzt ein Seyn vor dem Anfang des Seyns voraus, was schon ungereimt ist, überdies aber einer Ursache des Uebergangs aus jenem Zuvorseyn in diesen Anfang des Seyns bedarf, welche nur wiederum eine causa sui seyn könnte, die, wie man leicht sieht, wiederum eine dritte causa sui fordert, et sic in infinitum. Die neuere Philosophie ist mit diesem Begriffe, der schon dem Plato verdächtig war, man darf wohl sagen, leichtfertig umgegangen. Sie hat ihn gebraucht, als ob er ein ganz unverfänglicher wäre. Sie hat ihn nicht genauer untersucht und geglaubt, in dem Willen eine solche Selbstbestimmung als psychologische Thatsache aufweisen zu können, sich dabei aber

nur von einer oberflächlichen empirischen Psychologie täuschen lassen. Trendelenburg rügt an einer andern Stelle (II. S. 110.) sehr treffend das Verfahren des Spinoza, der mit Definitionen (der substantia, der causa sui ꝛc.) anhebt, „seine Bestimmungen aber ohne Weiteres als Sacherklärungen behandelt, als ob die innere Möglichkeit nicht erst nachzuweisen wäre, um die Vorstellung gegen Erdichtung zu sichern", hier scheint er indeß selbst einen dieser unbegründeten Begriffe wenigstens — uns zum Gebrauche vorzuschlagen. — Doch seine Worte lassen zum Theil noch eine andre günstigere Auslegung zu. Wenn er sagt: das Seyende wird begrenzt seyn müssen, da die Vielheit des Seyenden offen gelassen ist, so kann man annehmen, es sey damit gemeint, daß, nach Herbart selbst, die Realen in demjenigen Zusammen, in welchem sie sich zu Selbsterhaltungen bestimmen, sich damit auch begrenzen. Wir können dies, wenn unter der Grenze nur nicht eine räumliche verstanden wird, in gewissem Sinne zugeben. Man kann die Selbsterhaltungen wohl als Begrenzungen (Determinationen) der Qualitäten durch einander betrachten, selbst jede räumliche Begrenzung wird ja erst durch einen qualitativen Unterschied möglich. Indessen wäre doch hier weiter zu bemerken, daß die Verbindung, das System einer Mehrheit sich einander bestimmender Realen die absolute Position nicht verträgt, obgleich jedes dieser Realen schlechthin gesetzt ist, und man darf vor dem Satze nicht zurückschrecken: das Einzelne ist schlechthin, aber das Ganze ist es nicht. Dies bedarf einer näheren Erläuterung. Es wurde schon oben auf die Verschiedenheit von Kant's Dingen an sich und Herbart's schlechthin zu setzenden einfachen Realen aufmerksam gemacht. Der Unterschied bestand in der wesentlichen Verschiedenheit der Setzung, die bei Herbart eine vollkommen unbedingte, bei Kant aber nur eine nicht durch das Subject bedingte ist. Dies ist aber noch nicht Alles. Reale sind noch nicht Dinge, erst eine Verbindung von Realen giebt ein Ding, und dies wäre Kant's Ding an sich. Es giebt daher allerdings auch für die Herbart'sche Metaphysik Dinge an sich, aber diesen Dingen kommt nicht die absolute

Position im strengen Sinne Herbart's zu, sondern nur ihren Elementen, den Realen. Dieser Satz wird sehr paradox scheinen, man wird vielleicht in ihm nichts Andres finden als das in singulis aliquid, in toto nihil. Es sey uns daher gestattet, hier von unserm Hauptthema eine Abschweifung zu machen, um einen schon in einer der beiden angeführten früheren Abhandlungen zur Sprache gebrachten Hauptpunkt der Herbart'schen Ontologie noch einmal und zwar von einer neuen Seite aus zu beleuchten.

Der letzte Grund, auf dem in der Herbart'schen Metaphysik die ganze Welt der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen ruht, sind die einfachen Realen, das schlechthin Seyende. Sie fallen nicht in eine einzige absolute Position zusammen, sondern Vieles ist, denn jede Empfindung nöthigt zu einer absoluten Position, ja, nach dem aus der Lösung des Problems der Inhärenz hervorgehenden Resultat, zu einer Mehrheit von absoluten Positionen. Herbart's Ontologie ist nicht Monismus, nicht Dualismus, sondern Pluralismus. Man hat sie deshalb wol der Alleinslehre als einer Allvielheitslehre gegenübergestellt und in diesem Charakter eine Zerrissenheit gefunden, die ebenso unstatthaft sey wie die olla potrida der andern Seite; man hat die Starrheit der Realen als den Gegensatz zu der absoluten Flüssigkeit des Hegel'schen „Begriffes" bezeichnet; und so sagt denn Freund Mises*), witzig wie immer: „Wem des Flüssigen (in der Hegel'schen Dialektik) zu viel wird, dem steht es frei, es mit der Streusandbüchse der Herbart'schen einfachen Wesen, die Gott zu diesem Behuf mit der dialektischen Methode zusammengeschaffen, aufzutrocknen." In der That ein treffender scherzhafter Ausdruck für eine sehr verbreitete ernsthaft gemeinte Ansicht. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß Herbart's Metaphysik auch sehr aufmerksamen Lesern zu dieser Ansicht Veranlassung geben kann. Herbart legt in der Ontologie auf die Einfachheit und Unveränderlichkeit der Realen, auf die gänzliche Unabhängigkeit eines jeden derselben von allen andern, auf ihr Ansichseyn ein

*) Vier Paradoxen. Von Dr. Mises. Lpz. 1846. S. 87.

so entschiedenes Gewicht, bezeichnet alle Beziehungen zwischen ihnen, die wirklichen wie die scheinbaren, als etwas den Realen selbst so ganz Aeußerliches und Zufälliges, daß der Gedanke, sie auch als ursprünglich „für sich" und keineswegs „für einander" seyend zu betrachten, sich fast von selbst aufdrängt. Diese Vorstellungsweise erhält durch die Synechologie neue Nahrung. Herbart unternimmt hier die Entscheidung von Kant's Antinomieen, weist auf das zufällige Zusammentreffen der ursprünglich isolirten, aber sich bewegenden Realen als auf einen Grund hin, aus dem wenigstens eine blos mechanische Welt habe entstehen können, und läßt sich damit, wenn auch nicht in apodiktischen Behauptungen, doch andeutungsweise, auf eine problematische Erklärung des Welturspungs ein, die, da nur der Zufall die zerstreuten Elemente des Daseyns zusammenführt, an die alte Atomenlehre erinnert und ihm selbst, der auf Wiedereinsetzung des Zweckbegriffs in seine Rechte so nachdrücklich dringt, nicht für eine vollständige Erklärung gilt und gelten kann, sondern nur für einen Nachweis, wie weit man ohngefähr ohne den Zweckbegriff zu kommen vermag. Welches befremdliche Gewicht hierdurch räumliche Entfernungen und Bewegungen erhalten, die Herbart doch sonst nur als objectiven Schein angesehen wissen will, darauf haben wir schon an einem andern Orte aufmerksam gemacht. Liegt nun hier ein Fehler des Systems verborgen? Und ist derselbe nur in der Synechologie oder schon in den ontologischen Principien zu suchen? Muß vielleicht die Lehre von den einfachen Realen zurückgenommen werden oder bedarf sie nur einer Ergänzung? Wir beschäftigen uns hier nur mit dem ontologischen Theil der Frage, und in dieser Beziehung scheint uns eine Zurücknahme jener Principien ebensowenig statthaft als ein starres Festhalten an der Auffassung, die sich über sie gebildet hat, die aber, wie uns dünkt, weder im Geiste der ursprünglichen Anlage dieser Metaphysik liegt, noch, wie wir zu zeigen gedenken, von ihrem Urheber selbst gutgeheißen werden dürfte. Zuvörderst mag Herbart selbst reden. Schon in der zweiten Ausgabe des Lehrbuchs zur Einleitung (vom J. 1822) lesen wir

(S. 163., vgl. 4te Ausg. S. 196.): „Warum werden nun diese Wesen, diese Dinge an sich“ — es bezieht sich dieser Ausdruck auf eine kurz vorher angeführte Stelle der Wissenschaftslehre — „behauptet? Vermöge einer Reihe von Schlüssen aus dem Gegebenen. Wie aber, wenn vielleicht diese Schlüsse nur Producte des Denkens, mithin jene Dinge an sich Gedankendinge wären? — Das sind sie ganz unfehlbar; es ist gar nicht nöthig und nicht angemessen, dies blos zweifelnd auszudrücken; vielmehr verräth der Zweifel hier mehr als irgendwo den Anfänger“ u. s. w. Ebenso entschieden spricht sich Herbart in der späteren Metaphysik (II. S. 109.) aus. Da heißt es: „Man wird uns nachweisen, daß die Strenge der absoluten Position, indem sie alle Relationen von sich ausschließt, auch jedes Seyende als isolirt und als entzogen der allgemeinen Verkettung der Dinge darstellt. Und sehr willig werden wir einräumen, daß ebendeshalb die absolute Position durchaus keinen höhern Werth als den eines abstracten Begriffs hat, der erst durch nähere Bestimmung brauchbar wird. Ferner wird man uns erinnern, daß wir nur darum vom Seyenden zu reden ein Recht haben, weil wir das Gegebene begreiflich machen sollen. Und abermals werden wir sehr gern einräumen, daß wir zur absoluten Position gar nicht einmal berechtigt seyn würden, wenn wir nicht schon im Begriffe ständen, sie durch eine relative zu ergänzen. Eben dies nun fordert man von uns. Man will von keiner Theorie, nach welcher Methode sie auch gefunden sey, etwas hören, die sich nicht brauchbar zeigt im Gebiete der Erfahrung.“ Man kann keine deutlichere und bestimmtere Erklärung wünschen. Hieran ist festzuhalten. Aber, was folgt daraus? Nichts Geringeres als dies, daß man sehr im Irrthum ist, wenn man in den isolirten Realen, in den absolut ponirten einfachen Qualitäten schon ganz **das** Seyende zu besitzen glaubt, welches man als den wahren Erklärungsgrund der Erscheinungen dem unwahren, aber gegebenen Schein

gegenüberstellt. Ob Herbart dieses Ergebniß überall unerschütterlich festgehalten hat, mag dahingestellt bleiben; gewiß aber ist es, daß es in seiner Absicht lag und daß die ganze Anlage seines Systems es unbedingt fordert, daran festzuhalten. Uns dünkt, Herbart thue dem Sprachgebrauche einige Gewalt an, wenn er das Wort Seyn ausschließlich für die absolute Position in Anspruch nimmt. Zwar nennt er diese auch das reine Seyn, aber es fehlt bei ihm die treffende Bezeichnung desjenigen Seyns, welches dazu den Gegensatz bilden soll. Am nächsten entspricht dieser Stellung noch der Begriff des Daseyns, dessen Unterschied vom reinen Seyn Herbart (Metaph. II. S. 76.) so bestimmt: „Wenn etwas da oder dort ist, so liegt es in Einer Reihe mit manchem Andern, was auch da ist. Gesetzt, diese Reihe sey gänzlich aufgehoben, so verschwindet das Daseyn, der Begriff des reinen Seyns aber enthält nichts von einer Reihe und kann durch dieselbe weder gesetzt noch hinweggenommen werden.“ Allerdings läßt sich hieraus erkennen, daß das reine Seyn erst in der Reihenform zum Daseyn kommt, und so genommen stellt sich das letztere als das höhere dar, in welchem die absolute Position durch eine relative ergänzt wird; und hält man dabei die falsche Nebenvorstellung fern, daß das Daseyn dem reinen Seyn gegenüber gleichsam ein verunreinigtes Seyn, jenes aber die lautere Wahrheit sey, was ganz verkehrt wäre, so ist Alles vollkommen in Ordnung. Indeß nach dem allgemeinen Sprachgebrauch bezieht sich der Ausdruck Daseyn vorzugsweise auf das Gebiet der Erscheinungen und des Scheins; es bedarf daher einer bestimmteren Bezeichnung, um den Zusammenhang der Realen, das In-Beziehung-Seyn derselben, unabhängig von dem Erscheinen dieses Zusammenhangs kenntlich zu machen. Da nun nach Herbart die Qualitäten der Realen gar nicht, ihre wirklichen Beziehungen nur unvollständig zur Erscheinung kommen können (denn nur die Selbsterhaltungen unsrer Seele, nicht aber die ihnen entsprechenden der Realen, welche mit der Seele in Wechselwirkung stehen, fallen in die Wahrnehmung), so dünkt es uns nicht unpassend, jenen unmit-

telbar nicht wahrzunehmenden Zusammenhang der Realen, in welchem sie nicht mehr blos das abstracte Ansichseyn, sondern zugleich ein concretes wirklich In-Beziehung- oder „Füreinander"-Seyn darstellen und dadurch erst wirksam und zu Trägern und Erklärungsprincipien der Erscheinungen werden, das wirkliche Seyn zu nennen und zwar in dem Sinne, daß darunter nicht die leere abstracte Form des Zusammenseyns, sondern die durch Ansichseyendes erfüllte und bedingte Form verstanden wird. Mit dem Begriff der Materie kann dies nicht verwechselt werden, denn es wäre eine Erschleichung, hier sogleich räumliche Ausdehnung unterzuschieben, die erst ihrer besondern (synechologischen) Deduction bedarf. Auch ist dieses Wirklichseyende gar nicht gleichbedeutend mit zur Erscheinung kommendem; die Materie aber erscheint. Diese Ausdrucksweise schließt sich an den allgemeinen Sprachgebrauch an, der dem Schein die Wirklichkeit gegenüberstellt, und stimmt überein mit den Resultaten der Untersuchungen Herbart's, wonach alle Erscheinungen nur Schein sind, der aber als ein gegebener die Erkenntnißgründe für das ihm zum Grunde liegende Seyende darbietet; er schärft endlich durch seinen Gegensatz zu dem abstracten Ansichseyn oder „reinen Seyn" die Erinnerung ein, daß das Seyende als Träger der Erscheinungen unvollständig gedacht wird, wenn man darunter blos das schlechthin Gesetzte, mithin nur Ansichseyende versteht.

Aber, so wird man vielleicht fragen, wandelt sich hierdurch nicht die ganze Grundansicht der Herbart'schen Metaphysik um? Tritt sie damit nicht, näher besehen, zum Pantheismus über? Ist damit nicht deutlich ausgesprochen: nicht die Vielheit der einzelnen ansichseyenden Realen ist wirklich, sondern nur ihre Verbindung zum Ganzen? Ist dies nicht Pantheismus und zwar idealistischer, in dem das Ansichseyn zu einer Abstraction des Denkens herabgesetzt wird, um wie viel weniger der Zusammenhang dieses Ansichseyenden mehr als ein bloßes Gedankending bedeuten kann? Wir haben auf diese Fragen Folgendes zu antworten. Von Pantheismus im theologischen Sinne des Worts kann fürs Erste gar nicht die Rede seyn. Es war ein

gewaltiger Sprung, durch den Spinoza seine Eine Substanz gleich Gott setzte. Wie bekannt, hat schon Hegel*) das Charakteristische des Spinozismus und der ihm verwandten Systeme darin gefunden, daß sie „das Absolute *nur* als Substanz fassen“, und als ihren Fehler bezeichnet, „daß sie nicht zur Bestimmung der Substanz als Subject und als Geist fortgehen“, was er selbst unternahm. So lange nun nicht gezeigt wird, daß für die Herbart'sche Metaphysik die intelligible Welt des Wirklichseyenden mit dem Begriffe Gottes zusammenfallen muß, kann ihr nimmermehr der Charakter eines theologischen Pantheismus beigelegt werden. Nur auf eine *metaphysische* Alleinslehre könnte also ihr Begriff vom Wirklichseyenden hinweisen; aber auch dieses nur bei oberflächlicher Betrachtung. Die absolute Position der Einzelwesen wird durch die hinzukommende relative keineswegs aufgehoben, die Positionen der einzelnen Realen fließen nicht in die Setzung einer einzigen absoluten Substanz zusammen, die Realen werden nicht zu modis, Momenten oder innern Zuständen eines einzigen Alleinseyenden herabgedrückt, sie behalten ihre ganze individuelle Selbstständigkeit, sie bleiben die Pfeiler, auf denen alles Daseyn ruht, nur gehören zu jenen Pfeilern noch verbindende Bogen; Bogen und Pfeiler zusammen bilden erst das ganze Gewölbe, das die Erscheinungen trägt. Aber schweben die Pfeiler nicht in der Luft, wenn das Ansichseyn für einen bloßen Gedanken erklärt wird? Sollen sie etwa gar erst durch die Bogen Grund und Halt bekommen? Wir antworten: die absolute Position ist *keine willkürliche* Abstraction des Denkens, sondern eine *nothwendige*, und zwar in doppeltem Sinne. Das Gegebene nöthigt factisch zur absoluten Position, und der Widerspruch nöthigt das Denken, sie nicht auf den Inhalt der Wahrnehmungen, sondern auf ein jenseits der Wahrnehmungen Anzuerkennendes zu beziehen. Im Uebrigen „muß ein für allemal bemerkt werden, daß die Gültigkeit und reale Bedeutung dessen, was wir über das Seyende in einem nothwendigen Denken festsetzen, gar nicht kann bezweifelt werden, weil der Zweifel nichts andres ist als

*) Encyklop. S. 592. 3. Ausg.

ein Versuch, sich dem nothwendigen Denken zu entziehen. Wir sind in unsern Begriffen völlig eingeschlossen; und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge. Wer dies für Idealismus hält (wovon es ganz und gar verschieden ist), der muß wissen, daß nach seinem Sprachgebrauche es kein anderes System giebt als Idealismus" *). Das letzte Resultat der Herbart'schen Ontologie ist und bleibt also ein pluralistischer Realismus, und wir glauben ihn durch unsre Auseinandersetzung nur von dem Vorwurf gereinigt zu haben, er entbehre von vornherein jedes einigenden Princips und sey in der zerstreuten Vereinzelung seiner Realen ursprünglich ganz der Zerfahrenheit und der Herrschaft des Zufalls preisgegeben. Ganz im Gegentheil ist der Zusammenhang der Realen ein gleich nothwendiger Gedanke wie der ihres selbstständigen Ansichseyns. Das Gegebene fordert, um begreiflich zu werden, beides gleich stark.

Kehren wir von diesem Excurse zu Trendelenburg's Kritik zurück. Das Mißverständniß über den Begriff der absoluten Position hätte dem Kritiker wohl selbst bemerklich werden können, als er den Satz, daß das Reale einfach seyn müsse, bestritt. Er meint, der Ausdruck werde hier anders gedeutet, als er ursprünglich bestimmt sey, in der That aber wird er nur in einem andern Sinne genommen, als Trendelenburg ihn aufgefaßt hat. Er verfällt in einen neuen Irrthum, wenn er meint, es solle daraus gefolgert werden, jeder Empfindung müsse ein einfaches Reales zum Grunde liegen. Denn dies muß er wol meinen, wenn er beispielsweise sagt (Log. Unt. I. S. 141.): „Wenn die im Innern erzitternde Materie, die sich dem Gehör im Schalle kund giebt, für das Ohr das Seyende ist, das als in sich unabhängig gesetzt wird und „„bei dessen Setzung es sein Bewenden haben muß"", so wird darin auf diesem Gebiete eine absolute Position anerkannt, aber damit gar nichts über die Beschaffenheit dieses Seyenden ausgesagt. Wer will aus der rein negativen Bestimmung des vom Gehör Unabhängigen Einfachheit

*) Herbart's Lehrbuch zur Einleitung 4. Ausg. S. 196.

oder Zusammensetzung der tönenden Materie herausklauben?" Es ist hier fürs Erste völlig übersehen, daß eben nach Herbart es nicht bei der absoluten Position sein Bewenden hat, sondern zu dieser eine relative hinzukommt, wenn von der Erklärung irgend einer Erscheinung die Rede ist. Sodann geht Herbart nicht, wie schon mehrmals gesagt, von dem aus, was blos vom wahrnehmenden Subject („dem Gehör") unabhängig ist, sondern von dem schlechthin Beziehungslosen. Endlich sagt derselbe (Metaphys. II. S. 102.) ausdrücklich: „Wie Vieles sey, bleibt durch den Begriff des Seyns ganz unbestimmt." Freilich wird später durch die Lösung des Problems der Inhärenz diese Unbestimmtheit gehoben, denn es wird dort (S. 121.) der Satz begründet: „Der Schein der Inhärenz ist allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen", aber es bleibt dabei, daß jedes dieser Realen an sich einfach zu denken ist.

Mit der Widerlegung der Einfachheit der Qualität des Seyenden glaubt Trendelenburg nun auch die Behauptung der Unzugänglichkeit des Seyenden (Ansichseyenden) für alle quantitative Bestimmungen abgethan zu haben. Hier ergreift ihn Staunen, ja man möchte sagen Unwille. „Auf diese Weise — ruft er aus — wird der gewöhnlichen still sich bildenden Weltansicht zum Trotz das Seyende der Anschauung entzogen; denn sie hat in der Bewegung ihr Leben und in der Größe ihren Tummelplatz und in den Theilen ihre Stadien. Das Seyende wird dadurch eine ungeheure Geburt des Begriffs; und da wir nun einmal innerlich genöthigt sind, für jeden Begriff ein Bild zu suchen, so wird uns nach solchen Grundzügen das Seyende regungslos anstarren" u. s. w. (S. 141.). Wir wollen dieser emphatischen Mißbilligung nur die Frage entgegenstellen: kann denn die Wahrheit überall etwas Andres seyn als „die Geburt des Begriffs"? Und ist sie dies nicht factisch? Bewegt sich nicht die Erde „der gewöhnlichen still sich bildenden Ansicht zum Trotz"? Hat die Wissenschaft nicht das feste Himmelsgewölbe zerbrochen, nicht den stetig andauernden Ton in eine Reihe schnell auf einander folgender Schallwellen aufgelöst, die Gegensätze von Hel-

ligkeit und Dunkelheit, von Wärme und Kälte, die wir doch so sicher zu empfinden meinen, vernichtet? In der That der Begriff ist stark genug, um den Kampf um die Wahrheit mit der Empfindung und Anschauung siegreich bestehen zu können, und von jeher hat das unerschütterliche Festhalten am Begriffe d. h. an den Ergebnissen des Denkens für philosophisch, die schwächliche Hingebung an das Zeugniß der sinnlichen Wahrnehmung aber für unphilosophisch, ja unwissenschaftlich überhaupt gegolten. Ob deshalb, weil die stetige Bewegung nur in die Anschauung fällt, „das Seyende uns regungslos anstarrt", müssen wir für diesmal ununtersucht lassen, denn dies würde uns in die Synechologie führen. Von der Ontologie Herbart's aber glauben wir die Beschuldigung „des Zerrens und Mißdeutens des Begriffs der absoluten Position" abgewiesen und dem Gegner zurückgegeben zu haben. Und so scheint uns denn auch nicht „der Begriff zu zerbrechen, auf welchem als dem gemeinsamen Fundamente der Bau der Metaphysik, ja die Bauten der einzelnen Wissenschaften ruhen sollten."

Von dem Begriffe des Seyns wendet sich die Kritik Trendelenburgs zu den Widersprüchen, die Herbart in den gemeinen Erfahrungsbegriffen findet. Alles, meint er, beruhe am Ende darauf, daß die That der letzte Widerspruch sey, den das Denken in den von der Erfahrung gegebenen Begriffen nicht bezwingen könne, und es sey in dieser Hinsicht ein bezeichnender Ausspruch, daß das, was ein Ding thue, gar nicht in seinem eignen Begriffe liege, der vollkommen durch das, was es ist, abgeschlossen sey. „Aus der erzeugenden That, die ihre Einheit in eine Vielheit gliedert, stammt das Ding mit mehreren Merkmalen, in welchen das zur Ruhe kommt, was sich in der Veränderung hervortreibt. Das Stetige, um dessenwillen der Begriff der Materie im Widerspruch befangen ist, wird durch die Bewegung gedacht, welche — ein für den zerlegenden Verstand allerdings unauflösliches Räthsel — Seyn und Nichtseyn ewig in einander arbeitet" (S. 145.). Trendelenburg scheint uns hier, wie anderwärts, das Wort That in einem von dem gewöhnlichen

Sprachgebrauch abweichenden Sinne zu nehmen. Dergleichen Veränderungen in der Bedeutung der Worte sind den Philosophen von jeher geläufig gewesen und obwohl unbequem, doch unbedenklich, wofern nur an dem angenommenen Sinne unverbrüchlich festgehalten wird und nicht das einemal die neue, das andremal die alte Bedeutung zur Anwendung kommt, was gar leicht zu Schlüssen mit doppeltem Mittelbegriff führt. Seit Fichte ist das Wort That in der Philosophie besonders beliebt geworden, und zwar in einer Bedeutung, die von der gemeinen abweicht. Nach dieser letzteren fordert die That ein thätiges Subject, von dem sie als ihrer Ursache ausgeht; sie hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit. Mag sich das Subject zu ihr „frei selbstbestimmen" oder zu ihr bestimmt werden, die That drückt nicht das ganze Wesen des Subjects aus, sondern etwas, was unter Umständen durch dasselbe geschieht. Sie ist auch nicht ein bloßes Geschehen zwischen ihm und einem Andern, was Wechselwirkung wäre, sondern sie geht von ihm aus und auf ein Andres über. In diesem Sinne genommen, fordert also die That ein Substrat, ein Seyendes, das in Thätigkeit kommen kann, sie hat das an sich unthätige Seyn zu ihrer Voraussetzung. Die Philosophen haben es gewagt, diese Stütze, wie eine Krücke für Lahme, wegzuwerfen und die That als ein Ursprüngliches auf seine eignen Füße zu stellen. Damit haben sie nun dem Begriffe der That einen Ort gegeben, der zwischen anfangslosem Geschehen und reiner Selbstbestimmung in schwankender Mitte schwebt. Man hat dabei nicht gefragt, ob dieser gemachte Begriff überhaupt Geltung haben kann, ob eine That ohne Thätiges nicht ein Widerspruch ist, eine anfangslose That ein zweiter, man hat die alte Substanz vom Throne gestoßen, den jungen Günstling jubelnd zum Herrscher ausgerufen und nicht erwogen, daß sein schwaches Haupt unter der Last der metaphysischen Krone zusammenbrechen muß. Denn hier liegt nicht blos eine unschuldige Erweiterung einer feststehenden Bedeutung vor, sondern man hat einen Begriff gemacht, der zwischen zwei Grenzbestimmungen hin- und herschwankt,

von denen die eine (die Selbstbestimmung) ein unhaltbares Gedankending ist, die andre (das anfangslose Geschehen) aber gerade den Begriff zur nothwendigen Voraussetzung hat, der durch den neuen Emporkömmling entthront werden soll, nämlich das Seyn, ohne das keine Veränderung, kein Geschehen möglich ist. Dies ist die wahre Natur der „That", die auch bei Trendelenburg eine so wichtige Rolle spielt. Auch er schließt die Augen, sobald er in Gefahr kommt, die Unfähigkeit seines Günstlings zum philosophischen Herrscher zu erkennen. Die That, welche die Axe vorstellt, um die sich sein System dreht, ist — die Bewegung, „ein für den zerlegenden Verstand unauflösliches Räthsel" (S. 145.), die „lebendig quellende Bewegung", deren Widerspruch ihm nicht entgeht, den er aber beschönigt und wie eine geniale Anlage seines Pfleglings betrachtet wissen will, durch die er sich über das Maß des Gewöhnlichen erhebt. Denn er sagt, es sey das „jener ursprüngliche Widerspruch, den zwar der trennende und zusammensetzende Verstand herausklügele, aber die erzeugende Anschauung mit der Macht ihrer Selbstgewißheit nicht kenne" (S. 186.). Hiermit wissen wir nun wenigstens, woran wir sind. Für die Anschauung giebt es freilich keine Widersprüche, sondern, wenn die sinnliche gemeint ist, einfach ein Daseyn, wenn aber die sogenannte reine Anschauung als Product der Einbildungskraft verstanden wird, ein Vorstellenkönnen und ein Nichtvorstellenkönnen, d. h. ein subjectives Vermögen und Unvermögen etwas vorzustellen; der eigentliche objective Widerspruch kann nur im Denken vorkommen. Wenn nun das Denken oder der Verstand in dem durch die Anschauung Gegebenen Widersprüche findet, so liegt, nach Trendelenburg, die Schuld nur an ihm und seiner Beschränktheit. Er hat die Orakelsprüche der Anschauung gläubig und stumm zu vernehmen und sich zu bescheiden, daß ihm solcher Auctorität gegenüber nicht Auflehnung, sondern resignirte Unterwerfung geziemt. Hätten Copernicus und Galilei so gedacht, so würde noch heute Ptolemäus die Astronomie, der aristotelische horror vacui die Physik beherrschen. Wir geben zu,

daß der Verstand weder der sinnlichen noch der reinen Anschauung Gesetze vorschreiben kann, sondern daß er diese findet, indem sein Denken sich nach den anschaulichen Thatsachen in materialer Beziehung richtet, wobei er indeß seinen eignen Gesetzen völlig treu bleibt; von ihm aber verlangen, daß er das Widersprechende für Wahrheit anerkennen soll, heißt Unmögliches fordern. Doch lassen wir die Personification von Verstand und Anschauungsvermögen. Die Forderung an das Denken, von seinen eignen formalen Gesetzen, von denen der Logik, abzufallen und sich durch den Widerspruch nicht beunruhigen zu lassen, sondern sich blind dem Thatsächlichen zu unterwerfen, ist Empirismus und zwar in einer Form, wie ihn selbst die sogenannten empirischen Wissenschaften, die ohne das rationale Element ein zusammenhangsloser Haufe von Erfahrungen seyn würden, weder kennen noch anerkennen. Trendelenburg's Empirismus ist viel kecker als der, dessen Hegel von Herbart beschuldigt worden ist. Auch Hegel sagt, daß für den Verstand im Begriffe des Werdens (von dem die Bewegung die anschauliche Form ist) Widersprüche liegen, schilt ihn deshalb einen bornirten und verweist ihn zur Unterwerfung unter die weiter sehende Vernunft. Diese verhält sich aber bei ihm wenigstens nicht so blind und gedankenlos wie Trendelenburg's „Anschauung"; sie sieht die Widersprüche, sucht aber die Rechte des Denkens (treu dem Spruch: der Vernünftige giebt nach) doch noch dadurch zu retten, oder die Schande seines Bankrotts dadurch zu bemänteln, daß sie die beruhigende Versicherung giebt, im vernünftigen Denken existirten jene Widersprüche nur noch als „verschwindende Momente" gleichsam als bloße Differentiale. Damit giebt sie doch wenigstens indirect zu, daß es eigentlich besser wäre, wenn sie gar nicht existirten. Trendelenburg ist viel weniger bedenklich. Er gesteht den Widerspruch zu, bemüht sich aber nicht, ihm eine Seite abzugewinnen, von der aus er nur einigermaßen begreiflich und weniger herbe würde. Verdient seine Offenheit Dank, so erregt andrerseits seine Sorglosigkeit Verwunderung. Denn sollte es ihm wohl haben entgehen können, daß wenn die Philosophie in

Principien solche „unauflösliche Räthsel" als Facta anerkennt, über die man nicht weiter nachdenken darf, sie sich selbst vollkommen überflüssig macht? Wenn es manchen Philosophen und Nichtphilosophen schon ungenügend vorkommt, daß es philosophische Systeme giebt, die mit dem Bekenntniß eines begrenzten Wissens schließen, wie sollte nicht die Philosophie zum allgemeinen Gespött werden, wenn sie ihre Aufklärungen mit einem unauflöslichen Räthsel anfangen müßte!

Wir haben nun zu untersuchen, ob jene „That" Trendelenburg's, das anfangs- und ursachlose Geschehen, das er meint, und dessen logische Undenkbarkeit er zugiebt, wie er behauptet, wirklich der gemeinschaftliche Grund aller der Widersprüche ist, die Herbart in den Erfahrungsbegriffen findet. Zuerst müssen wir die Beschuldigung zurückweisen, daß dabei Alles nach dem Princip der Identität, nach dem Satze gemessen werde: „Einheit und Vielheit lassen sich nicht in Einen Begriff zusammenfassen; denn Einheit ist Einheit und nicht Nicht-Einheit"; daß in Herbart's Metaphysik „der Satz der Identität zur Alleinherrschaft erhoben" und das von Leibniz ihm beigeordnete Princip des zureichenden Grundes, „in welchem die erzeugende Thätigkeit, das Widerspiel der nie aus sich heraustretenden Gleichheit, als gleichberechtigt gesetzt wurde, mit dem ersten Princip befeindet werde" (S. 145.). Herbart behauptet, unsers Wissens, nirgends in so flacher Allgemeinheit, daß die Einheit des Vielen undenkbar sey. Dann müßten ihm ja die Zahl in ihrer Zusammensetzung, die Zerlegung der geradlinigen Figuren in Dreiecke, die der Kräfte in ihre Componenten nichts als Widersprüche seyn. Mit dürren Worten sagt er (Metaphys. II. S. 125.): „Wären die Merkmale der uns bekannten Gegenstände der äußern und der innern Erfahrung so beschaffen, wie die Theile einer zufälligen Ansicht es seyn müssen" (und zu deren Erläuterung bedient er sich gerade gern des Beispiels von der Zusammensetzung der Kräfte); „dann hätten sie nicht auf uns gewartet, daß wir sie vereinigen und aus ihnen eine Kenntniß der Dinge an sich machen sollten. Sondern sie wären längst, ja von jeher, in allen Köpfen der

Menschen zusammengestoßen; und Jedermann kennte die Dinge an sich, ohne Möglichkeit irgend eines metaphysischen Zweifels." Auf die relative Beschaffenheit des Vielen kommt es an, ob es ohne Widerspruch zusammengeht oder nicht. Dies erläutert Herbart a. a. O. auf das lichtvollste und schließt mit den Worten: „Glaubt der Leser, Ton und Farbe, Verstand und Willen, Ausdehnung und Denken so zusammensetzen zu können, wie man aus zwei Seitenkräften eine mittlere gleichgeltende nach der Diagonale zusammensetzt; meint er wirklich, in jenen Fällen, so wie in diesen, die Resultante angeben zu können — welches unsers Wissens noch niemals Einer versucht hat, weil noch niemals die Frage aufgeworfen war —; dann sind wir fertig mit unserm Vortrag und haben weiter nichts zu sagen." — Wo und wie hat denn aber Herbart den Satz vom zureichenden Grunde durch den der Identität angefeindet? Er hat uns, was Trendelenburg selbst als ein Verdienst anerkennt, darüber belehrt, wie Grund und Folge zu denken sind, damit die Identität und Nichtidentität, welche zugleich zwischen beiden statt findet, nicht zu einem Widerspruch führe. Daran hat Leibniz nicht einmal gedacht. Er unterzieht dieses Begriffsverhältniß keiner scharfen Analyse, sondern nimmt es für ein gleich einfaches und ursprüngliches, wie das der Einerleiheit und Verschiedenheit. Herbart aber versöhnt gerade den Satz vom Grunde mit den Sätzen der Identität und des Widerspruchs. — Was nun die Widersprüche betrifft, welche die gemeinen Erfahrungsbegriffe nach Herbart zu metaphysischen Problemen machen, so kann man eher sagen, daß sie ihre gemeinsame Wurzel in dem widersprechenden Verhältniß zwischen Grund und Folge haben, das entsteht, wenn man nach der gemeinen Ansicht den Grund so gut als die Folge nur als Einen, nicht als eine verbundene Mehrheit ansieht, wozu in Bezug auf die Probleme der Inhärenz und der Veränderung noch kommt, daß hier der Grund ein Reales, also einfach seyn soll. Um dies an dem ersteren Problem zu erläutern, erinnern wir daran, daß, wie wir oben gezeigt haben, selbst in dem gemeinen Begriffe des Dinges mit einer Mehrheit von Merkmalen oder Eigenschaften

das Zugeständniß liegt, das Ding sey weder die Vielheit seiner Merkmale, noch bestehe es in der Complexion oder der Form der Verbindung derselben, sondern es habe, besitze die Merkmale, einzeln sowohl als verbunden, und sey daher etwas nicht in die Wahrnehmung Fallendes, der seinem Wesen nach unbekannt bleibende Besitzer, Träger, der zur Erscheinung kommenden Merkmale. Daß nun Eins Vieles soll haben können, daran findet das gemeine Denken, welches es mit den Begriffen nicht genau nimmt, allerdings keinen Anstoß, wohl aber die schärfere wissenschaftliche Untersuchung. Entweder nämlich sind die Merkmale in ihrer Gesammtheit der Ausdruck des Wesens (der Qualität) des ihnen zum Grunde liegenden Seyenden, des Dinges, oder sie stehen zu ihm nur in einem Abhängigkeitsverhältniß. Nun soll und muß das Ding als Eines vorgestellt werden, denn schon nach der gemeinen Auffassung soll es ja eben der Grund der Einheit des Vielen und Mannichfaltigen seiner Merkmale seyn, die Metaphysik aber fügt dem noch hinzu, daß es als Reales nothwendig einfach, also schlechthin Eins seyn müsse. Wenn nun die sinnlichen Eigenschaften des Dinges von der Art sind, daß sie auf keine Weise eine Vereinigung in ein Mittleres, eine Auffassung zulassen, wonach sie ebenso gut als Eins wie als Vieles sich darstellen (und dies ist nach der zuvor citirten Stelle der Fall), so können sie auch nicht einmal „als zufällige Ansicht" der Qualität des Dinges betrachtet werden, nicht einmal im bloßen Denken für einen gnügenden adäquaten Ausdruck seines Wesens gelten. Angenommen nun, sie ständen nur in einem Abhängigkeitsverhältniß zum Dinge, das Wesen desselben äußerte, manifestirte sich nur in den Merkmalen, so wäre das Seyende die thätige Ursache, welche die Merkmale oder Eigenschaften aus sich hervorbrächte, und dies ist wol nahe zu Trendelenburg's Meinung. Dann wird das Seyende zum Realgrund und jede Eigenschaft zu einer Folge desselben, und der Eine Grund hat viele und mannichfaltige Folgen. Auch dies ist dem gemeinen Denken ebenso geläufig als unbedenklich, nicht aber dem wissenschaftlichen. Die strenge Untersuchung des Verhältnisses zwischen Grund und

Folge (mag ersterer nun ein Realgrund oder Erkenntnißgrund seyn) zeigt nämlich, daß aus Einem Grunde auch nicht einmal eine einzige Folge möglich ist, sondern stets und allgemein eine Mehrheit von Gründen zusammenkommen muß, wenn auch nur Eine Folge hervorgehen soll. Und hier dürfen wir auf Trendelenburg's Beistimmung rechnen. Denn er sagt wenigstens in Bezug auf den Realgrund (Log. Unters. II. S. 103.): „die Zerlegung der Ursache in ein Mehrfaches ist eine wichtige und bleibende Ansicht" (Herbart's). Hiernach ist nun aber das Eine Reale, welches das gemeine Denken das Ding nennt, unfähig auch nur eine einzige Eigenschaft als Folge aus sich hervorzubringen, zu verursachen. Es kann also eine solche Eigenschaft nur **aus der Verbindung jenes Einen Realen mit mehreren andern** hervorgehen. Wie vielfach daher die Eigenschaften eines Dinges, so vielfach müssen nicht etwa nur die Realen, sondern die Gruppen und Reihen von Realen seyn, die, mit dem Einen Realen, das zuvor allein für das Ding galt, verbunden, der ganze vollständige Grund der Erscheinung jener Eigenschaften werden. Nennt man nun das Eine allen jenen Gruppen gemeinsame Reale die Substanz, die Eigenschaften, die vermeintlich an der Substanz haften sollen, die inhärirenden Accidenzen, die mit jener Substanz in Verbindung tretenden Mehrheiten von Realen aber die Ursachen der ihnen entsprechenden Eigenschaften des Dinges, so folgen von selbst die bekannten Theoreme Herbart's: es giebt keine Attribute als Correlate der Substanz; der Schein der Inhärenz ist allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen; wie viele sinnliche Merkmale, so viele Ursachen; keine Substantialität ohne Causalität. Diese Sätze begründen das in wissenschaftlicher Allgemeinheit, was die Naturwissenschaften seit Galilei erkannt und in Anwendung gebracht haben, ohne sich über die letzten Gründe ihres Verfahrens Rechenschaft zu geben. Die flache aristotelische Unterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια oder ἐντελέχεια (potentia und actus) ist längst von ihnen als ein Princip erkannt worden, aus dem sich scheinbar Alles, in Wahrheit aber Nichts erklären läßt. Die Physik, die Chemie spricht

zwar von Eigenschaften der Körper, aber nur als von Phänomenen, die ein Verhalten der körperlichen Elemente zu einander, also Beziehungen ausdrücken. Ebenso sind die anziehenden und abstoßenden Kräfte, welche sie annehmen, nicht Eigenschaften der Körper, denen sie beigelegt werden, sondern Beziehungen zwischen diesen und den angezogenen und abgestoßenen; denn die Naturwissenschaft kennt keine andre Wirkung als Wechselwirkung. Auch die Imponderabilien sind der Physik nicht mehr zwischen Seyn und Nichtseyn schwebende Eigenschaften der ponderablen Materie, sondern unter verschiedenen Bedingungen eintretende Thätigkeitsäußerungen (Bewegungen) eines ihnen zum Grunde liegenden Stoffes (des Aethers). — Diese Thätigkeiten sind es nun, in welche unser Gegner den ganzen Gehalt des Seyns gelegt wissen will. Wir dagegen vermögen in ihnen immer nur ein Secundäres zu erkennen. Thätigkeit dem einfachen Seyenden an sich beizulegen, ist unmöglich. Selbst schon das bloße Streben zur Thätigkeit enthält entweder eine Beziehung des Strebenden auf ein Andres oder den Widerspruch, daß das Strebende sich selbst bestimmen soll, ein Andres zu werden als es ist. Alle Thätigkeit wurzelt in dem Verhalten der Realen gegen einander, in ihren wirklichen Beziehungen. Aus der vorstehenden Auseinandersetzung wird übrigens von selbst erhellen, daß der Widerspruch im Begriffe der Inhärenz nicht auf dem „unauflöslichen Räthsel" im Begriffe der Thätigkeit oder That, auch nicht allein auf dem Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit beruht, sondern in dem gemeinen Begriff des Grundes und der nothwendigen Einfachheit des Realen seinen Sitz hat. Ganz Aehnliches gilt von dem Widerspruch, der die Veränderung zu einem metaphysischen Problem macht. Nur liegt dieses nicht, wie Trendelenburg meint, versteckt in dem der Inhärenz, enthält vielmehr, außer dem ihm eigenthümlichen Widerspruch, noch überdies den der Inhärenz und schließt also gerade umgekehrt dieses Problem ein.

Die Kritik Trendelenburg's wendet sich von der Ontologie zur Methodologie. Wir können uns hier kürzer fassen. Es ist insbesondere die „Methode der Beziehungen" und das sich an

sie Reihende, was der Prüfung unterworfen wird. Wir wollen bekennen, daß die abstractallgemeine Fassung, in der Herbart diese Methode an mehreren Stellen seiner Schriften dargestellt hat, nicht gerade geeignet ist, zum Voraus eine günstige Meinung über sie und ihre Brauchbarkeit zu erwecken. Die Voraussetzung, unter der die Methode alleinige Anwendung findet, der Widerspruch in einem gegebenen Begriffe, erscheint dem, der sie vor der Nachweisung der metaphysischen Probleme kennen lernt, gesucht und sonderbar, wenn nicht in faßlicher Weise gezeigt wird, daß auch bei andern wissenschaftlichen Untersuchungen der Widerspruch Probleme bildet. Wo eine solche Erläuterung der Voraussetzung der Methode fehlt, da giebt diese wenig Hoffnung, daß die Entwickelung jener zu wichtigen Folgen führen könne. Sie scheint überdies die Bedeutung einer Formel in Anspruch zu nehmen, von der man erwartet, daß man nach ihr im concreten Falle ebenso sorg- und mühelos werde denken können, wie man nach einer algebraischen oder trigonometrischen Formel ein Beispiel berechnet. Darin findet man sich nun bei den Anwendungen der Methode getäuscht, sie läßt noch viel zu denken und zu thun übrig. Man meint, sie solle allgemein die Einsicht geben, der gegebene Widerspruch müsse in jedem besondern Falle sich lösen lassen; gleichwohl gewährt ihre allgemeine Darstellung nicht die volle Ueberzeugung von dieser Nothwendigkeit. In der That aber ist diese Auffassung der Bedeutung der Methode eine irrige. Sie ist eine Reductionsmethode, die das Problem auf einen andern, aber einfacheren, Ausdruck bringt, der leichter übersehen läßt, was weiter zu thun ist. Solche Reductionen des Schwereren und Verwickelteren auf das Leichtere und Einfachere sind von der größten Wichtigkeit, wozu die Mathematik in allen ihren Theilen die reichsten Belege giebt. Der Herbart'schen Metaphysik ist aber die Lösbarkeit eines gegebenen (nicht blos gemachten) Widerspruchs deshalb zum Voraus gewiß, weil außerdem dem Undenkbaren, Ungereimten, ein objectives Seyn zugestanden werden müßte, eine Annahme, die nur der declarirteste Empirismus zu ertragen vermag. Im Uebrigen

fällt die Methode der Beziehungen ihrem Wesen nach ganz mit Herbart's Theorie von Grund und Folge zusammen und gestattet in dieser Form eine einfachere und natürlichere Darstellung *). Diese oder ähnliche Bedenken gegen die allgemeine Fassung der Methode der Beziehungen werden jedoch nicht von Trendelenburg erhoben, der sich vielmehr, nachdem er sie nur kurz angedeutet hat, sofort zu ihren Anwendungen auf die Probleme der Inhärenz und des Grundes wendet.

Was nun die erstere Anwendung betrifft, so erhebt Trendelenburg nicht mit Unrecht Einspruch gegen die Gleichsetzung des Begriffs des Dinges mit der Summe seiner Merkmale, wie sie Herbart durch die symbolische Formel $A = a + b + c + \ldots$ ausdrückt. Diese Ansicht, sagt er (S. 150.), beruhe auf einer mechanischen Ablösung und Zusammensetzung der Merkmale, die der Natur der Sache ganz widerspreche. Wir sind damit einverstanden, daß die blos äußerliche Verbindung der Merkmale nicht den Erfahrungsbegriff des Dinges giebt; die Merkmale determiniren vielmehr einander und dies deutet auf eine innigere Verbindungsform als die der Aneinanderreihung in einer Summe. Indessen bezeichnet doch Herbart in der Regel das Ding als eine Complexion seiner Merkmale und giebt damit zu erkennen, daß er hier die Form ihrer Verbindung unbestimmt lassen will. Daher ist die obige Formel nicht im eigentlichen, arithmetischen Sinne zu nehmen, obwohl sie vielleicht passender mit der combinatorischen $A = abc \ldots$ vertauscht würde, in der aber ebensowenig an eine Multiplication, wie dort an die Addition, gedacht werden müßte, wenn auch die Multiplication zur Determination eine nähere Verwandtschaft hat. Nichts Andres bedeutet nun auch das „Zusammen" sowohl in der allgemeinen Darstellung der Methode der Beziehungen als in der Entwickelung des Verhältnisses von Grund und Folge. Der besondre Sinn, den dieser Ausdruck bei der Anwendung auf ein bestimmtes Problem erhalten muß, hängt immer ganz von der Natur desselben ab; denn gewiß ist die Verbindung der beiden Prämissen

*) Vgl. des Verf.s neue Darstellung der Logik, 2. Aufl. §. 136. u. 138.

eines Schlusses eine andere als die des Divisors und Dividendus, die einen Quotienten giebt, oder des Sauerstoffs mit einer metallischen Basis, aus der ein Metalloxyd hervorgeht. Trendelenburg nennt dieses „Zusammen" ein Zauberwort, das den Bann der Widersprüche lösen, vor dessen geheimnißvoller Macht alle Schwierigkeiten weichen sollen. Er irrt; denn es ist nur die letzte Weisung, welche die allgemeine Methode in Bezug auf die Beseitigung des Widerspruchs geben kann, die nun weiter der besondern Behandlung des vorliegenden Problems nach seiner eigenthümlichen Natur zufällt. Zwar die allgemeine Methode, aber nicht die ganze Untersuchung ist mit diesem Zusammen am Ende. Es ist schon nur halb richtig, wenn Trendelenburg das Zusammen für gleichbedeutend mit „Beziehung" nimmt, es entspricht genauer nur der unmittelbaren, unvermittelten Beziehung. Völlig unrichtig ist es aber, wenn er behauptet, daß Beides, Zusammen und Beziehung, nur durch Bewegung denkbar sey, daß das Zusammen die Bewegung verborgen in sich trage, daß es ohne Bewegung nicht denkbar sey, folglich auch den Widerspruch in sich trage, der darin (natürlich nur für den klügelnden Verstand) liege, so daß also die Methode der Beziehungen den Widerspruch nur in eine abstractere Form einkleide und bestens verhülle (S. 152.). Was Trendelenburg hier dem Zusammen zuschreibt, das gilt nur von dem Uebergange aus dem Nichtzusammen in das Zusammen oder aus diesem in jenes; das Zusammen selbst aber führt, „der Anschauung zurückgegeben", nicht auf Bewegung, sondern auf Coincidenz. Daß subjectiv bei dem Denken des Zusammenseyns, der Verbindung, der Beziehung, ein Herüber- und Hinübergehen der Aufmerksamkeit von dem einen Verbindungsglied zum andern statt findet, geben wir gern zu, aber daß etwas Aehnliches von dem objectiven Zusammenseyn gelte, müssen wir entschieden in Abrede stellen. Wo es sich darum handelt, Begriffe so zu denken, wie es die objective Nothwendigkeit fordert, kommt darauf, ob dies uns in subjectiver Hinsicht bequem oder unbequem fällt, gar nichts an; die Bequemlichkeit für das Vorstellen ist eben so

wenig ein Zeichen der Wahrheit als die Unbequemlichkeit eine Vorbedeutung des Irrthums. Wenn dies die Norm der Gültigkeit unsrer Begriffe wäre, so müßten alle abstracten unbildlichen Begriffe, die in der That Forderungen an das Vorstellen machen, denen dieses niemals vollständig zu gnügen vermag, verworfen werden. Nicht einmal die auf Anschauung basirte Geometrie wäre möglich, denn wer kann sich so streng, wie es der Geometer verlangt, einen Punkt, eine Linie, eine Fläche vorstellen?

Es bleibt uns noch übrig, von der Anwendung der Methode der Beziehungen auf den Begriff des Grundes zu sprechen. Trendelenburg sucht hier den Werth der Methode herabzusetzen. „Es stellt sich als widersprechend dar — so referirt er (S. 149.) — daß aus dem Grunde die Folge hervorgeht, in wiefern der Grund mit der Folge identisch ist, da sie in ihm liegt, und ebenso nicht identisch ist, da sie sich als etwas Neues von ihm ablöst. Die aufgefundenen Widersprüche treten dadurch hervor, daß der Grund in der Einheit abgeschlossen ist. Aber der Grund in einer solchen Einheit ist lediglich die Voraussetzung der abstracten Sprache, eine Hypostase des voreilig verallgemeinernden Verstandes. In der Erfahrung, um die es sich handelt, zeigt sich nirgends die Einheit eines Grundes. Allenthalben treffen Bedingungen in Wechselwirkung zusammen, um das zu bilden, was der Verstand als Grund zusammenfaßt. Mag eine vorwaltende thätige Bedingung als der eigentliche Grund angesehen werden, weil sie über die übrigen mitwirkenden Bedingungen hervorragt: sie ist nichts ohne diese. Soll daher der abstracte Begriff des Grundes der lebendigen Anschauung (?) zurückgegeben werden, so ist er allenthalben in die Mehrheit der zusammentreffenden Bedingungen zu zerlegen. Für dieses Resultat bedarf es keiner weitläufigen Methode der Beziehungen, sondern allein der schärferen Beobachtung." Man sieht: in der Sache selbst tritt Trendelenburg Herbart völlig bei. Auch kann dieser es sich hier wohl gefallen lassen, daß jener auf den Verstand losschlägt, denn eben das unvollständige Denken des gemeinen Verstandes über die Erfahrung gedachte Herbart zu er-

gänzen und zu berichtigen, freilich aber nicht den Begriff des Grundes „der lebendigen Anschauung" zurückzugeben, sondern ihm dem wissenschaftlichen Denken zu bewahren. Nur also die methodische Berichtigung des Begriffs (die wir der Weitläufigkeit nicht anklagen möchten) ist Trendelenburg widerwärtig und scheint ihm hier wenigstens überflüssig. Indessen bedurfte es doch vor allen Dingen einer scharfen Analyse des allgemeinen Begriffs-Verhältnisses zwischen Grund und Folge, um den Widerspruch zu erkennen, den die bloße Beobachtung vor Herbart nicht gesehen hatte, und den Trendelenburg selbst anderwärts (II. S. 102 f.) zugiebt. Dieser Widerspruch beharrt aber so lange, bis man zu der allgemeinen Einsicht gelangt, der Grund könne und dürfe nicht als eine bloße Einheit, sondern er müsse als eine verbundene Vielheit zusammengehöriger Bedingungen gedacht werden. Mag man in concreten Fällen auch ohne allgemein methodische Behandlung zu demselben Resultat kommen, mögen selbst häufig die Beobachtungen darauf von selbst inductorisch hinleiten, so kann doch nur die echt dialektische Behandlung Herbart's die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Resultates begründen. Daß diese Begründung eine philosophische Entdeckung zu nennen ist, braucht man wenigstens einem Philosophen nicht erst zu sagen. In der That läßt ihr auch Trendelenburg, wie schon oben angeführt, diese Gerechtigkeit wiederfahren. Er entwickelt aber auch an jener zweiten Stelle, nicht blos referirend, sondern völlig beistimmend, die ganze Gedankenreihe, die Herbart auf die Berichtigung des Begriffs vom Grunde führt; er billigt also hier die Anwendung der Methode der Beziehungen, die er an der ersten Stelle fast mit Geringschätzung bespricht. Doch es war vielleicht nur die abstracte Form, die ihn abstieß. Dann aber hätte er seinen Tadel besser limitiren müssen. Herbart's Berichtigung des Begriffs vom Grunde geht es wie dem Ei des Columbus. Vor ihm ist sie keinem Philosophen eingefallen und nach ihm meint man, die Sache verstehe sich ja von selbst. Freilich ist sie einfach genug, aber auf das Einfache pflegt man zuletzt zu kommen. Und noch

heute sprechen Nichtphilosophen und Philosophen von Einem Grunde, aus dem Allerlei folgen soll, anstatt von Gründen; von kleinen Ursachen, die große Wirkungen hervorgebracht haben sollen u. dgl. m. Der Eine sucht den Grund einer Krankheit in der Gelegenheitsursache, die sie hervorbrachte, der Andre findet ihn in der Prädisposition des Erkrankten; Dieser den Grund einer verheerenden Feuersbrunst in Strohdächern, Jener im unvorsichtigen Gebrauch von Zündhölzchen; der eine Historiker setzt den Grund der französischen Revolution einseitig in die Entsittlichung von Hof und Adel, ein zweiter in die Bedrückung des Volks, ein dritter in die freigeistigen Ideen der Encyklopädisten. Selbst die strenge Wissenschaft hebt sehr häufig nur einseitig Einen Grund auf Kosten der übrigen hervor. Die Rechtwinkligkeit des Dreiecks erscheint dann als der Grund der Geltung des pythagoreischen Lehrsatzes, die Hülfslinien und Hülfssätze treten zurück; die Anziehung der Sonne heißt oft der Grund der Planetenbewegung, die Richtung und Stärke der Anfangsgeschwindigkeit, der Einfluß des Gesetzes der Trägheit wird mit Stillschweigen übergangen u. s. f. Und die speculative Philosophie der Alleinslehre giebt sich selbst in unsern Tagen noch immer der Täuschung hin, als könne sie aus dem schlechthin Einen Seyenden die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen herausschneiden, wie Figuren aus einem Blatt Papier. Nach solchen Vorgängen war es doch wohl der Mühe werth, daß Herbart allgemein bewies, die gemeine Ansicht vom Grunde sey ein Irrthum und aus Einem Grunde sey auch selbst nur eine einzige Folge schlechthin unmöglich.

Das Wesen der Natur.

(Aus dem nächstens erscheinenden Werke: Vorlesungen über die Principien der Naturphilosophie)

von **Julius Schaller.**

Um das Wesen der Natur im Allgemeinen zu entwickeln, knüpfen wir an eine entschieden einseitige Auffassung der Natur an. Wir wählen diesen Ausgangspunkt, weil wir meinen, daß auf diesem Wege der allgemeine Begriff der Natur am einleuchtendsten in die Anschauung treten wird. Auch ist die Cartesische Naturphilosophie, von der wir eben ausgehen, in sehr wesentlichen Punkten nichts weniger als eine schlechthin vergangene. Theils liegt sie, wie sie der Anfang der neuen Philosophie war, so noch fortwährend der beginnenden Reflexion nahe; theils enthält sie, mit Consequenz durchgeführt, eine Anschauung, zu welcher die empirische Naturforschung durch ihre eigenthümliche Methode immer wieder, auch zur gegenwärtigen Zeit, mehr oder weniger hinneigt.

Indem der Mensch zum Bewußtseyn seiner selbst fortgeht, stellt er sich als Ich der ganzen objectiven Welt gegenüber. Beide Seiten des Gegensatzes entstehen in demselben Momente und durch ein und denselben geistigen Act. Wirklich ist der Mensch Ich, Selbstbewußtseyn erst dann, wenn er durch seine eigne Thätigkeit sich von seiner unmittelbaren, individuellen Bestimmtheit loslöst, wenn er nicht mehr dem zufälligen Wechsel seiner Empfindungen und Triebe folgt, sondern sich aus dieser seiner Natur herauszieht, sich ihr gegenüber in seiner Allgemeinheit erfaßt, seiner Freiheit von aller äußerlicher Bedingtheit gewiß ist. Seine eigne Individualität, seine körperliche Erscheinung und mit ihr die sinnliche Welt, auf die er sich durch diese unmittelbar bezieht, werden für ihn zum Nichtich d. h. sie sind der Complex alles dessen, was der Geist, indem er sich selbst weiß, als nicht zu ihm gehörig von sich unterscheidet. Eben durch diesen Unterschied von einem Andern weiß er sich selbst. Seine Wendung nach in=

nen ist zugleich die Reaction nach außen, das Herauswerfen der objectiven Welt aus sich.

An diese dem gebildeten Bewußtseyn durchaus geläufige Reflexion kann sich aber sogleich die weitere Bestimmung anknüpfen, daß wie der Geist durch den Proceß des Selbstbewußtseyns sich selbst von der Natur unterscheidet, die Natur eben darum als das dem Geiste schlechthin entgegengesetzte gefaßt werden muß. Das Sichunterscheiden von der Natur drückt das Wesen des Geistes aus. Analog ist dann die Natur das vom Geiste schlechthin unterschiedene, selbstlose, geistlose Seyn. Wie aber weiter das Selbstbewußtseyn unendliche Thätigkeit, Freiheit, Selbstbestimmung ist, so ist die Natur das von aller Thätigkeit, Freiheit, Selbstbestimmung Verlassene, das schlechthin Kraftlose, Träge, nur von außen Bestimmtwerdende. Wollten wir diese zunächst negative Bestimmung in eine positive verwandeln, so würde der Raum, die räumliche Ausdehnung als das Prädicat zu betrachten seyn, welches das allgemeine Wesen der Natur am entschiedensten ausdrückt. Der Raum als solcher ist ohne alle Thätigkeit. Er faßt sich nicht in sich zusammen, ist in keiner Weise Energie, Selbstbestimmung. Kein Theil des Raumes bezieht sich wesentlich auf einen andern, strebt über sich hinaus zu einem andern hin, sondern liegt ohne alles Streben, ohne allen Trieb der Bewegung ruhig und äußerlich da, ist eben diese reine unthätige Aeußerlichkeit selbst. Indem aber der Raum das Wesen der Natur ausdrückt, so dürfen wir ihn nicht etwa als leer und von der Materie äußerlich erfüllt vorstellen. Der wirkliche Raum ist eben der materielle, durch und durch erfüllte Raum. Der leere Raum wäre ein existirendes Nichts, eine Abstraction der subjectiven Phantasie. In der Wirklichkeit der Natur selbst ist also Raum und Materie nicht unterschieden. Wie es keinen Raum ohne Materie giebt, so giebt es auch keine Materie, welche etwas Anderes wäre als träge räumliche Ausdehnung. Mit dem Worte Materie bezeichnen wir den Körper im Allgemeinen, abgesehen von seinen weiteren Eigenschaften; das Wesen der Materie soll nun hier aufgehen in den Begriff des Raums. Wie

dieser die vollkommene Unthätigkeit, Kraftlosigkeit ist, so dürfen wir auch in den Begriff der Materie nicht den geringsten Grad der Thätigkeit aufnehmen, wollen wir sie dem Geiste schlechthin entgegensetzen. Thätigkeit, Kraft wäre ein Immaterielles, wäre schon der Anfang des Geistes, des Selbstbewußtseyns. Die Materie ist durch und durch nur sie selbst. Sie umfaßt kein Moment in sich, durch welches sie sich dem Geiste näherte, mit ihm verglichen werden könnte.

In dem Begriffe des Raums liegen nun aber sogleich verschiedene Momente, die als unzertrennlich von ihm auch auf das Wesen der Materie ihre Anwendung finden. Zunächst kann ich mir die körperliche Ausdehnung in einzelne Theile oder Körper von verschiedener Größe und von verschiedener Gestalt getheilt denken. Auch muß ich nothwendig annehmen, daß diese Theilbarkeit der Materie ins Unendliche geht. Untheilbare Körper oder Atome sind Fictionen, welche dem Begriffe der Materie schlechthin widersprechen. Wie ich jede noch so kleine Zahl durch zwei dividiren kann, so kann ich jeden noch so kleinen Körper immer wieder zertheilt denken. Auch hat die träge Materie dieser möglichen Theilung keine innere Kraft entgegenzusetzen, eben so wenig wie der Raum. Nur der mathematische Punkt ist untheilbar; dieser ist aber auch keine räumliche Ausdehnung, keine körperliche Größe mehr. Ferner können die einzelnen Körper oder Theile der Materie ihr örtliches Verhältniß zu einander verändern d. h. sie können sich bewegen, sowohl nach verschiedenen Richtungen hin als mit verschiedener Geschwindigkeit. Hier werde ich nun aber vor Allem festhalten müssen, daß kein Körper im Stande ist, sich selbst in Bewegung zu setzen oder durch sich selbst die Richtung oder Geschwindigkeit seiner Bewegung zu verändern. Eben so wenig vermag er sich durch eigne Kraft aus der Bewegung in die Ruhe zu versetzen. Nur von außen d. h. durch den Stoß kann der Körper bewegt oder zur Ruhe gebracht werden. Ueberhaupt ist der Stoß die einzige wirkende Ursache in der ganzen Körperwelt, der einzige Proceß, durch welchen irgend eine Veränderung in der Gestalt, Größe, Lage des Körpers hervorgebracht wird.

Man pflegt die Naturbetrachtung, welche sich auf die so eben entwickelten Principien stützt, im Allgemeinen als die mechanische zu bezeichnen. Cartesius hat das Verdienst, diese mechanische Naturbetrachtung am consequentesten, am reinsten von allen fremdartigen Zusätzen durchgeführt zu haben. Je einseitiger die allgemeinen Principien sind, von welchen wir in der Erkenntniß der Natur ausgehen, desto mehr kommen wir natürlich in Collision mit den factischen Erscheinungen, desto schwieriger, verwickelter wird es, diese auf die allgemeinen Fundamente zurückzuführen; desto eher werden wir daher auch geneigt seyn, Elemente aufzunehmen, welche den allgemeinen Principien widersprechen, durch welche also partiell und in äußerlicher, inconsequenter Weise die mechanische Naturanschauung durchbrochen wird. Von diesem gelindern, nachgiebigen Mechanismus giebt es nun sehr verschiedene Wendungen. Am nächsten verwandt mit der Cartesischen Naturphilosophie ist die atomistische, besonders in der Form, in welcher diese zur Zeit des Cartesius von Gassendi durchgeführt wurde. Auch in der Atomistik ist die Materie als solche ohne inneres Princip der Bewegung, ohne alle, dem Geiste analoge, innere Thätigkeit. Das Immaterielle liegt nur als leerer Zwischenraum neben dem Materiellen. Gerade durch diese Annahme der leeren Zwischenräume und der ursprünglich verschiedenen Gestalt der Atome wird es der Atomistik leichter, eine mögliche Erklärung für die verschiedenen Erscheinungen der Natur zu finden, sie hat dadurch einen größern Spielraum für ihre Hypothesen als Cartesius.

Von den Principien der mechanischen Naturanschauung aus muß sich die Naturwissenschaft die Aufgabe stellen, alle bekannten Erscheinungen und Gesetze der Natur auf die angegebenen Modificationen der materiellen Ausdehnung zurückzuführen: etwas Anderes als dies kann es ein für alle Mal in der Natur unmöglich geben. Daß bei diesen dürftigen Prämissen die Hypothesen, durch welche jene Aufgabe gelöst wird, sehr complicirt ausfallen werden, versteht sich von selbst. Wir würden aber sehr unrecht thun, wollten wir schon daraus auf ihre Unwahrheit

schließen. Welches Recht haben wir denn zu der Annahme, daß es in der Natur nur einfach und nicht auch verwickelt zugehe?

Indem alle Theilung, Gestaltung, Bewegung der Materie von außen kommt, so wird Cartesius selbst auf die Frage geführt, wodurch denn überhaupt und zuerst die Materie gestaltet und in Bewegung gesetzt werde. Genau genommen giebt es innerhalb der mechanischen Naturbetrachtung auf diese Frage keine Antwort. Auch Cartesius recurrirt auf die göttliche Allmacht, durch welche die Materie sogleich in getrennten Massen und mit einer bestimmten Bewegung geschaffen seyn soll. Materie als rohe Masse ohne Gestalt und Bewegung hat es also nie gegeben. Wer den Act der Schöpfung überhaupt als einen schlechthin wunderbaren, unbegreiflichen einmal gelten läßt, hat im Grunde kein Recht, mit dieser Antwort unzufrieden zu seyn. Die Schöpfung der ruhenden Materie ist um nichts wunderbarer als die Schöpfung der bewegten. Mit diesem ersten Wunder muß sich aber auch der Naturforscher begnügen. Geht er weiter und läßt etwa, wenn seine Hypothesen nicht ausreichen, Gott immer wieder zugreifen und hier und da neue Wunder thun, so ist es offenbar mit der Naturwissenschaft zu Ende. Jenes erste Wunder kann man sich gefallen lassen, weil dadurch die allgemeinen Principien der Naturbetrachtung eigentlich nur ihre religiöse Sanction erhalten. Der concrete Inhalt der Naturerkenntniß wird dadurch nicht weiter berührt. Daher kann denn auch der Naturforscher jene ganze Frage eben so gut von sich abwenden. Wie die Materie zuerst entstanden, kümmert ihn so wenig als wer sie zuerst bewegt. Unumstößlich fest steht aber, daß die Materie in keiner Weise das Princip der Bewegung in sich selbst hat.

Stellen wir diesem allgemeinen Fundamente der Naturwissenschaft die bekannten Thatsachen und die empirisch gefundenen Gesetze der verschiedenen Sphären der Natur gegenüber, ohne zunächst ihren ursprünglichen Ausdruck hypothetisch zu deuten, so scheinen diese beiden Elemente der Naturerkenntniß sich so vollkommen zu widersprechen, daß man nicht einsieht, wie das Denken den Muth haben kann, eine rein mechanische Naturbetrach-

tung festzuhalten. Nach dem Gesetze der Schwere ziehen sich alle Körper in einem bestimmten Verhältniß ihrer Größe und Entfernung von einander an. Sowohl in dem Falle der Körper zur Erde als in der Bewegung der Planeten kommt dieses Gesetz ohne irgend welche Ausnahme zur Erscheinung. Sogleich in dieser Anziehung liegt offenbar eine Kraft, eine innere Thätigkeit. Indem ein Körper einen andern und zwar in der Entfernung anzieht, geht er nicht auf in seine räumliche Ausdehnung. Vielmehr ragt er darüber hinaus, wirkt auch da wo er nicht ist. Mit welchem Rechte kann ich daher von dem schweren Körper noch behaupten, daß er schlechthin träge, ohne alles innere Streben, ohne Kraft sey? Allerdings wird der Körper auch hier von außen in Bewegung gesetzt, indem der ihn anziehende Körper außer ihm liegt; allein die Anziehung ist gegenseitig. Jeder Körper tritt also activ auf; es ist seine eigne, ihm in jedem Momente gegenwärtige Thätigkeit, welche ihn aus seiner Ruhe, aus seiner räumlichen Existenz herausreißt, ihn zu einem Andern in wesentliche Beziehung setzt. Noch offenbarer erscheint diese innere Thätigkeit der Materie in dem magnetischen, electrischen, chemischen Proceß. Wenn nach dem Gesetze des Magnetismus sich die gleichnamigen Pole abstoßen, die entgegengesetzten anziehen, so tritt hier zu der Anziehung noch das zweite entgegengesetzte Moment, nämlich die Abstoßung. Ist nicht der Körper, sobald er in diesen polaren Gegensatz verwickelt ist, die innere Unruhe in sich selbst? Hat er nicht das Streben nach dem andern, das Princip der Bewegung in sich? Wäre der Körper seinem Wesen nach nur die räumliche Ausdehnung, so wäre das, was neben ihm liegt, für ihn gar nicht da. Stößt er dagegen ein sich ihm Näherndes von sich und zieht ein Entferntes an, so hat er damit eben dies Andre in sein Seyn, in seine Beziehung auf sich aufgenommen; das räumlich von ihm Unterschiedene ist in ihm gegenwärtig, ist ein Moment seiner eignen Existenz. Müssen wir aber damit dem Körper nicht ein der Ausdehnung und Materie entgegengesetztes Princip zugestehen? Die Materie als solche ist, wenn alle Thätigkeit schlechthin aus ihr entfernt wird, das äußere

beziehungslose, träge Zerfallen. In dem polaren Proceß ist diese äußere Beziehungslosigkeit aufgehoben. Der Körper ist über die räumliche Trennung von einem andern hinaus, d. h. er ist zugleich unräumlich, immateriell. Ebenso ist auch der chemisch einfache Körper, indem er zu einem anderen eine Verwandtschaft, eine specifische Beziehung hat, nicht mehr bloße materielle Ausdehnung. Denn jener andre Körper ist, auch wenn er außer ihm liegt, doch in jedem Momente schon in ihm wirksam, also in immaterieller Weise in ihm gegenwärtig. Verbinden sich aber zwei chemische Stoffe nicht bloß mechanisch, sondern chemisch mit einander, so hat der so entstandene Körper eben diese specifische Beziehung, diese innere Verwandtschaft der vorher getrennten Stoffe als ein immaterielles, thätiges Element ununterbrochen in sich. Eben diese Thätigkeit hält die specifisch verschiedenen Stoffe zusammen, und reagirt in jedem Momente gegen äußere trennende Einflüsse.

Gehen wir nun vollends zur organischen Natur, zum Leben fort, so tritt uns in ihm auf das Offenbarste ein vom äußern Mechanismus wesentlich verschiedenes Princip entgegen. Fassen wir die organische Natur sogleich in ihren höchsten Formen auf, so ist das Thier ein beseelter, empfindender Organismus. Von Seele, Empfindung, einer natürlichen Gestalt dürfen wir aber gar nicht reden; wenn die Natur ihrem Wesen nach nichts weiter seyn soll als räumliche Ausdehnung. Sobald wir den mechanischen Principien gemäß den thierischen Organismus nur betrachten als einen äußern Complex von verschieden gestalteten materiellen Theilen, welche von außen gestoßen, sich in verschiedener Weise bewegen, so ist es vollkommen widersinnig, diesem Mechanismus Seele, Empfindung zuzugestehen. Die Seele ist ein sich in sich zusammenfassendes Subject, der Körper, in welchem sie gegenwärtig seyn soll, das reine Gegentheil hiervon, das äußere Zerfallen in seine einzelnen Theile. Mögen wir nun sagen, daß es der ganze Organismus sey, welcher empfinde; oder mögen wir einem einzelnen Organe dieses Empfinden zuertheilen, der Widerspruch bleibt immer derselbe. Wenn das

Thier oder etwa bloß der Magen Hunger empfindet, so ist der organische Zustand, welcher beim Hunger eintritt, durchaus nichts Anderes als ein räumliches Nebeneinanderliegen verschiedener materieller Theile, oder eine bestimmte Bewegung, ein Stoßen derselben auf einander; — weiter geht in dem Thiere nichts vor als eben dies, d. h. es giebt in ihm durchaus nichts, was gegen diesen Mechanismus reagirte, was ihm gegenüberträte, was die räumlich getrennten Elemente zu einem Ganzen vereinigte. Damit findet aber auch sicherlich keine Empfindung statt. In der Empfindung liegt immer eine innere Unterscheidung, Verdoppelung, eine Idealisirung, Vergeistung eines natürlichen Verlaufs.

Cartesius läßt sich durch alle diese Erscheinungen, auf die wir so eben kurz hingedeutet, in seinen mechanischen Principien durchaus nicht irre machen. Vielmehr erklärt er sie sämmtlich mechanisch d. h. er betrachtet das Anziehen und Abstoßen der Körper, das lebendige Sichgestalten, das Empfinden als einen bloß äußern Schein, welcher im Grunde nichts weiter ist als ein mehr oder weniger complicirter mechanischer Verlauf. Wenn die Körper zur Erde fallen, so sieht es freilich so aus, als wenn sie von der Erde angezogen würden, in Wirklichkeit aber werden sie doch gestoßen von einer Materie, die wir nur wegen ihrer Feinheit und schnellen Bewegung nicht sehen. Ebenso bewegen sich auch die Himmelskörper zu einander hin einzig und allein durch den Stoß, den sie fortwährend von außen erhalten. Nicht minder sind auch die magnetischen, electrischen Erscheinungen nur Wirkungen dieses einen, einzig und allein möglichen Processes, sollte es auch schwer seyn, alle hier zusammentretenden Ursachen hypothetisch aufzufinden. Die Thiere aber erklärt Cartesius ganz einfach für bloße — wenn auch sehr zusammengesetzte — Maschinen, die sich specifisch durchaus nicht von unseren Uhren unterscheiden, welche daher auch nur scheinbar, nur in unserer Vorstellung beseelte, empfindende Wesen sind. Die Wissenschaft zerstört diesen Schein. Wenn der geprügelte Hund heult, so ist dies im Wesentlichen ganz dieselbe Erscheinung, als wenn die angeschlagene Metallseite klingt. Und sebeno

wie die Räder unserer Uhren mit der Zeit nicht mehr gehörig in-einander greifen, der ganze Mechanismus unbrauchbar wird, aus-einander fällt, so hört auch das Thier mit der Zeit auf zu gehen und wird zu einem sogenannten Leichnam.

Fassen wir jedoch, um die mechanische Naturbetrachtung bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen, die Endpunkte derselben genauer ins Auge; nämlich einmal den Proceß, auf welchen alle Gestaltung und Bewegung der Natur zurückgeführt wird, den Stoß, und dann die Erscheinung, an welcher das der Natur entgegengesetzte Princip hervorbricht, den menschlichen Organismus.

Das Gesetz der Trägheit, wie es zuerst Galilei aufgestellt, entspricht durchaus der Cartesischen Auffassung vom Wesen des Körpers. Ruhe und Bewegung sind nur verschiedene Zustände des Körpers, gegen welche er selbst sich vollkommen gleichgültig verhält. Durch sein Wesen hat er weder ein Streben zur Ruhe noch ein Streben zur Bewegung in sich. Ist er also in Ruhe, so verbleibt er so lange darin, als er nicht von außen in Bewegung gesetzt wird, und ist er in der Bewegung, so kann nur eine äußere Ursache ihn wieder in die Ruhe versetzen. Ferner werden wir aber auch behaupten müssen, daß der Körper durch die Ruhe ebensowenig ein Streben zur Ruhe erhalte, als durch die Bewegung ein Streben zur Bewegung. In beiden Zuständen ist er gleich passiv. Er ist nie mehr als die räumliche Ausdehnung. Eben diese totale Passivität ist es nun aber, durch welche die Erscheinung des Stoßes nach ihren wesentlichen Momenten unbegreiflich wird. Trifft ein sich bewegender Körper auf einen ruhenden von derselben Größe, so theilt er diesem die Hälfte seiner Geschwindigkeit mit, während er selbst die Hälfte derselben verliert. Der ruhende Körper nimmt also nicht einfach die Bewegung auf, sondern **reagirt**. Diese Reaction ist aber auch unmittelbar Action. Aehnlich vermag auch der sich bewegende Körper nur dadurch einen andern in Bewegung zu setzen, daß er eben in dieser Bewegung activ ist. Die Mechanik vermag daher die Erscheinungen des Stoßes gar nicht anders zu erklären, als daß sie dem Körper das **Streben** zugesteht, in

seinem Zustande, der Ruhe oder Bewegung, zu verharren. Aus der Trägheit wird so die Kraft der Trägheit. Ohne diese Kraft, ohne diese vis resistentiae müssen wir behaupten, daß der ruhende Körper dem auf ihn stoßenden keinen Theil der Bewegung zu nehmen vermöchte. Mit demselben Rechte aber auch, daß der sich bewegende Körper den ruhenden gar nicht mit sich fortreißen würde. Action und Reaction fielen beide fort, und die ganze Erscheinung des Stoßes wäre dasselbe Wunder als die erste Bewegung der Materie: Gott müßte immer selbst zugreifen, um irgend einen Erfolg herbeizuführen. Auch Cartesius ist, um den Stoß begreiflich zu machen, genöthigt, ein Streben des Körpers anzunehmen, obwohl er ausdrücklich bemerkt, daß jedes Streben etwas Geistiges und daher dem Wesen des Körpers durchaus Widersprechendes sey. Zugleich wird er aber in dieser Annahme immer wieder irre durch die Principien seiner ganzen Anschauung, und daher kommt es denn, daß die Gesetze des Stoßes, welche er aufstellt, weder vollkommen seinen Principien noch auch der Erfahrung entsprechen.

Durch den Stoß soll in der mechanischen Naturbetrachtung alle Gestaltung und Veränderung in der Natur erklärt werden, weil der Körper nur die träge räumliche Ausdehnung ist. Aus demselben Grunde ist aber auch der Stoß ein Unbegreifliches. Was die Räthsel lösen soll, ist selbst ein Räthsel.

Ein unauflösliches Räthsel anderer Art tritt uns entgegen, wenn wir uns zur Betrachtung des Menschen wenden. Der menschliche Organismus ist als eine natürliche körperliche Erscheinung ebenso wie der thierische nichts Anderes als eine Maschine. Als solcher ist er ebensowenig beseelt als begeistet. Trotz dem ist aber der Mensch auch Geist, Denken, Selbstbewußtseyn. Diese Thatsache der Erfahrung zu leugnen, dem Menschen den Geist ebenso abzusprechen wie den Thieren die Seele, kann uns gar nicht einfallen. Unsere ganze Naturbetrachtung stützt sich ja auf diese Thatsache. Die Natur ist dem Geiste entgegengesetzt, eben weil der Geist dies Wissen seiner selbst, dieses sich Unterscheiden von der Natur ist. Haben wir nun aber

die Natur allseitig vom Geiste losgelöst, so versteht es sich ganz von selbst, daß wir eine innere Beziehung derselben zum Geiste auch beim Menschen unmöglich statuiren können. Der Mensch ist also einmal nur Maschine, und daneben auch Geist. Er besteht aus Geist und Körper, als aus zwei selbstständigen, sich in keiner Weise berührenden Substanzen. Zu dieser Consequenz wird man nothwendig fortgetrieben, wenn man den menschlichen Organismus in rein mechanische Processe auflöst. Daß eine solche Maschine, etwa darum weil sie eine unendlich vollkommene Maschine ist, zugleich Geist, Ich sey, also in ihrer äußerlichen Zusammensetzung zugleich absolute Innerlichkeit und unendliche Thätigkeit, schlechthin aller Aeußerlichkeit entnommene Einfachheit und Untheilbarkeit — eine solche Annahme wäre die Spitze aller Gedankenlosigkeit. Allein was haben wir gewonnen, sind wir aus dieser Gedankenlosigkeit gründlich heraus, wenn wir den Geist als ein besonderes Wesen vom Körper lostrennen, ihn aber dennoch in irgend eine Beziehung zum Körper setzen? Hierzu müssen wir uns aber doch verstehen, wenn wir überhaupt die unmittelbare Wirklichkeit zum Gegenstande der Untersuchung machen. Dasselbe menschliche Individuum, das sich willkührlich bewegt, hört, sieht, Hunger, Durst empfindet, ist es auch, welches sich eben diesen Empfindungen entgegenstellt, welches von seinem eignen Körper weiß, ihn zum Object der Betrachtung macht. Eben dies Factum ist es, welches uns der menschlichen Maschine noch den menschlichen Geist hinzuzufügen veranlaßt. Begriffen ist aber damit auch nicht das Geringste. Wir haben vielmehr nur das Factum anerkannt und seine Unbegreiflichkeit offen hingestellt. Daß die menschliche Maschine als solche außerdem auch Geist, oder daß der Geist in ihr gegenwärtig, in engster Weise mit ihr verbunden sey, daß er das was im Körper mechanisch vorgehe, in sich empfinde, oder gar daß der Körper auf den Geist wirke wie der Geist auf den Körper, — Alles dies sind Ausdrücke, welche in der rein mechanischen Naturbetrachtung alle Bedeutung verlieren. Die Materie hat als träge räumliche Ausdehnung weder in sich noch außer sich etwas Anderes als

Materie. Das Unräumliche, Immaterielle können wir daher weder in sie hineinlegen noch neben sie stellen. Wir können immer nur sagen: die Materie ist nicht allein da, sondern es existirt auch der Geist, das Selbstbewußtseyn. Jede nähere Bestimmung über die Beziehung beider ist durch die Voraussetzung ihres absoluten Unterschiedes durchaus unmöglich. Gehen wir daher von der Natur aus, so kommen wir durch die Betrachtung derselben nie zum Geiste. Und gehen wir umgekehrt vom Geiste aus, so führt uns dieser ebensowenig zur Natur. Offenbar wird dadurch der Ausgang, welchen wir in unserer Betrachtung nahmen, und welchen auch Cartesius nimmt, ein durchaus unbegreiflicher. Das Ende der mechanischen Naturbetrachtung ist die Unmöglichkeit ihres Anfangs. Wie ist es möglich, daß der denkende Geist die Natur wahrnimmt, ihre verschiedenen Gestalten und Erscheinungen beobachtet, sich mit Bewußtseyn von ihr unterscheidet, wenn er als eine besondere Substanz schlechthin gar keine Beziehung zu ihr hat? Diese Wahrnehmung, diese Vorstellung, dies Bewußtseyn von der Natur hat mit der wirklichen Natur durchaus nichts zu thun; es ist eine Einbildung, ein Traum des Geistes. Und zwar ein Traum, der auch als solcher wunderbar genug ist; denn wie kommt das Selbstbewußtseyn dazu, irgend etwas Anderes vorzustellen, da es durch und durch nur das Wissen seiner selbst ist? Mit welchem Rechte meinen wir vollends, durch unser Denken das Wesen der Natur erforschen zu können, da ja die Natur das gerade Entgegengesetzte des Denkens, das schlechthin Geistlose seyn soll? Sobald ich die Natur denke, so vergeistige ich sie auch; ich erhebe sie in die Allgemeinheit des Gedankens, und fasse eben diese Allgemeinheit als ihr eignes objectives Wesen. Damit hat sie aber auch aufgehört schlechthin vom Geiste verlassen, dem Geiste nur entgegengesetzt zu seyn. Will ich mich von diesem offenbaren Widerspruch befreien, will ich der Natur nicht Gewalt anthun, sie nicht in das Gegentheil von dem verwandeln, was sie ihrem Begriffe nach seyn soll, so bleibt mir nichts übrig, als meine ganze Erkenntniß von der Natur als eine reine Uebereilung wieder zurück-

zunehmen: die Natur ist wesentlich unvorstellbar, undenkbar. Wollten wir aber auch — wie dies die Nachfolger des Cartesius thun — unser Wahnehmen und Denken der Natur als eine Offenbarung Gottes ansehen, und durch diesen Glauben unsere Erkenntniß sanctioniren, so würden wir dadurch — wenn wir nicht unsere ganze Ansicht von der Natur ändern — jenen Widerspruch doch nicht los. Unserm Denken kann Gott das Wesen der Natur nur offenbaren, wenn dies Wesen an und für sich Gedanke ist. Gott wird also voran die Natur vergeistigen müssen, um sie dem Geiste offenbar werden zu lassen. Die gewußte, erkannte Natur hat auch in dieser Weise aufgehört, das dem Geiste schlechthin Entgegengesetzte zu seyn.

So geläufig auch der gebildeten Vorstellung der allgemei- Unterschied des Geistes von der Natur seyn mag, so ist sie doch weit davon entfernt, diesen Unterschied in der Entschiedenheit zum Gegensatz zu steigern und auf die Spitze zu treiben, wie dies die Cartesische Naturphilosophie thut. Man ist vielmehr eben so sehr auch geneigt, die Natur wieder dem Geiste zu nähern, ihre verschiedenen Gestalten zu beleben und zu beseelen, und so eine dem menschlichen Geiste analoge Welt in ihr zu erblicken. Allerdings hat eine solche Anschauung von der Natur nicht unmittelbar einen wissenschaftlichen Werth. Vielmehr sind es religiöse und besonders ästhetische Intressen, welche sich hier vor Allem geltend machen. Die ganze Natur wird gemüthlich erfaßt, man vertieft sich in die Anschauung ihrer mannigfaltigen Formen, erfreut sich an ihrer Pracht, ohne nach den nothwendigen Gesetzen zu fragen und die äußere Erscheinung auf ihre inneren Gründe und Ursachen zurückzuführen. Von der unorganischen Welt bis hinauf zu den Pflanzen und Thieren nimmt so der fühlende und anschauende Geist von der Natur Besitz. Sein eignes innerliches Leben, seine eignen Gemüthszustände sind es, welche er in der Natur angedeutet und mehr oder weniger in klaren, sprechenden Bildern dargestellt findet. So lebendig aber auch dieses ästhetische Interesse an der Natur, diese Theilnahme für ihre Schönheit, diese Anerkennung ihres innern Lebens seyn mag, — praktisch weiß

sich der Mensch doch immer als Herr der Natur. Hier, in dem praktischen Verhältniß zur Natur, kehrt sich vor Allem der Unterschied des Geistes von der Natur heraus. Mögen auch die Thiere empfinden, — man setzt wohl bisweilen hinzu wie der Mensch, — mögen auch die Pflanzen nicht bloß leben, sondern wenn auch nur in seltenen Momenten zum Gefühle ihres Lebens fortgehen, der Mensch sieht darin nicht eine Pflicht, diese ihm am meisten nahe stehenden Individuen der Natur zu schonen. Er benutzt sie nach seinem Belieben. Die ganze Natur hat seinen Zwecken gegenüber kein Recht; sich dieselben, soweit es in seinen Kräften liegt, zu unterwerfen und seinem Willen unterzuordnen, dazu treibt ihn nicht bloß das natürliche Bedürfniß, sondern auch das Bewußtseyn, daß die Natur in keiner ihrer Gestalten Person, freie Selbstbestimmung ist.

Auch von der empirischen Naturwissenschaft werden wir eine consequente Durchführung der mechanischen Naturbetrachtung schon darum nicht erwarten, weil sie überhaupt nicht auf das allgemeine Wesen der Natur zurückzugehen pflegt. Wenn sie die verschiedenen Gestalten der Natur beschreibt, ihre constanten Formen festzustellen strebt, so bleibt dabei die innere formirende Ursache zunächst bei Seite liegen. Auch die aufgestellten Gesetze der Natur enthalten als solche nur den allgemeinen constanten Verlauf der Erscheinungen, ohne auf den Grund dieser Erscheinungen sich weiter einzulassen. Wenn daher auch schon in dem Ausdruck der Gesetze mehr oder weniger eine bestimmte Theorie von dem allgemeinen Wesen der Natur zu liegen scheint, so darf man es doch mit diesem Ausdruck so genau nicht nehmen. Wenn also z. B. nach dem Gesetze der Schwere alle Körper sich anziehen in dem geraden Verhältniß ihrer Masse und dem umgekehrten Verhältniß ihrer Entfernung, so bemerkt doch Newton ausdrücklich, daß die Anziehung hier nicht im physischen, sondern nur im mathematischen Sinne zu nehmen sey. In diesem Gesetze soll also nicht behauptet werden, daß die Körper sich wirklich anziehen; vielmehr bleibt immer die Möglichkeit bestehen, daß diese Anziehung nur eine scheinbare, in Wirklichkeit, nach ihren physischen Ursachen

dagegen ein Stoß sey. Ebenso will auch das Gesetz der magnetischen oder electrischen Polarität nicht über die Existenz eines dem Köper immanenten wesentlichen Gegensatzes irgendwie entscheiden, sondern läßt auch eine Erklärung offen, welche einen solchen innern Gegensatz durchaus leugnet. Erst indem die Empirie nach den Ursachen der Erscheinungen fragt, also vor Allem in den Hypothesen, zeigt es sich, in wie weit sie der mechanischen Naturerscheinung zugethan ist. Am entschiedensten ist dies der Fall zur Zeit des Cartesius selbst. Der Grund hiervon liegt nicht etwa bloß in dem äußern Einfluß der Cartesischen Philosophie, sondern in der innern historischen Berechtigung, welche überhaupt der mechanischen Naturbetrachtung zuzugestehen ist. In allen allgemeinen Reflexionen über die Natur dieser Zeit bricht eine solche Betrachtung eben darum hervor, weil sie mit allen wesentlichen Elementen, mit der ganzen Stufe der geistigen Bildung auf das Engste zusammenhängt. Jedoch auch über die Zeit des Cartesius hinaus bis auf die Gegenwart herauf zeigt die Empirie die Neigung, alle Erscheinungen der Natur auf rein mechanische Processe zurückzuführen. Es entsteht diese Neigung schon dadurch, daß sie sich unmittelbar an den im Selbstbewußtseyn gegebenen Unterschied des Geistes von der Natur anlehnt. Der Geist wirft, indem er sich selbst weiß, die natürliche Welt aus sich heraus; bleiben wir bei diesem Proceß stehen, halten wir den Unterschied von Geist und Natur, der darin gesetzt ist, in seiner Einfachheit fest, so erscheint die Natur von aller, dem Geiste analogen Thätigkeit schlechthin verlassen. Wir sehen in der ganzen Natur immer nur das dem Geiste Entgegengesetzte. Ferner müssen wir aber auch weiter bedenken, daß der Mechanismus in allen Gestaltungen der Natur ein wesentliches Moment ist. Man ist also vollkommen im Rechte, wenn man überall nach einem mechanischen Processe sucht. Und zwar ist dieser Proceß der einfachste, er ist derjenige, welcher am wenigsten verborgene Elemente zu umfassen scheint. Um so größer ist die Versuchung, alle Erscheinungen auf ihn zurückzuführen und sie eben dadurch zu erklären. Man erhält eine Theorie einfach da-

durch, daß man eine bestimmte, nach ihrem Gesetze erkannte Erscheinung zum allgemeinen Princip erweitert.

Endlich aber entsteht eine constante Hinneigung der Empirie zur mechanischen Naturanschauung auch dadurch, daß die empirische Methode, sobald sie nicht in ihren wesentlichen Grenzen bleibt, sondern sich der Philosophie principiell entgegensetzt, nothwendig zum Materialismus hinführt. Das Allgemeine, welches nur durch die Induction gefunden ist, ist dadurch noch nicht als Energie, als innere selbstständige Thätigkeit gesetzt. Im Gegentheil: dasselbe erscheint als bedingt durch die besondern Erscheinungen, als abhängig von ihnen, als ihr Produkt. Verwerfen wir nun jeden Versuch, das Allgemeine seiner innern Nothwendigkeit nach zu erkennen, so halten wir es in dieser Abhängigkeit, in dieser innern Ohnmacht fest. Nur das Einzelne also, die einzelnen sinnlichen Dinge, die materielle Aeußerlichkeit ist das Wirkliche; jede Selbstbestimmung, welche diese Aeußerlichkeit durchdringt, überwindet, zusammenfaßt, erscheint als eine unberechtigte Annahme. Es war vor Allem die französische Philosophie, welche diese Consequenz des Empirismus zog. In der Cartesischen Anschauung tritt der Geist als eine selbstständige Substanz der Materie gegenüber; in dem Materialismus ist die materielle Welt und ihre verschiedenen Combinationen das einzig Existirende. Wie kann ich irgend eine Gestalt der Natur als beseelt, als eine organische, alle ihre Theile zusammenfassende Einheit gelten lassen, wenn ich jede sich in sich abschließende, thätige Allgemeinheit leugne? Der Organismus ist so immer nur der äußere Complex seiner einzelnen Theile, und ähnlich muß ich durch die ganze Natur hindurch die Tendenz verfolgen, alle Erscheinungen in atomistische, sich einander äußerlich bedingende Elemente aufzulösen. Materialistische und mechanische Naturanschauung sind daher nicht wesentlich verschieden. Alles mechanisch erklären heißt nichts Anderes als überall die Selbstbestimmung, die innere Thätigkeit leugnen.

Neben diesen zu mechanischen Hypothesen hintreibenden Momenten tritt nun aber von der andern Seite die Thatsache der

mitgetheilten, durch Beobachtung gefundenen Gesetze, welche den empirischen Naturforscher um so mehr von einer consequenten Durchführung mechanischer Principien abführen, je weniger er hierdurch genöthigt ist, auf eine philosophische Untersuchung über das allgemeine Wesen der Natur einzugehen. Allerdings enthält das Gesetz noch keine Theorie. Es nimmt die Erscheinung unmittelbar auf und bestimmt nur ihren constanten Verlauf. Allein um die verschiedenen Erscheinungen mit ihren Gesetzen auf einen rein mechanischen Proceß zurückzuführen, dazu sind mehr oder weniger complicirte Hypothesen nothwendig. Kaum alle Erscheinungen fügen sich mit gleicher Leichtigkeit einer mechanischen Erklärung. Nur wenn man mit einer solchen principiellen Entschiedenheit wie Cartesius die räumliche Ausdehnung als das allgemeine Wesen der Natur festhält, verliert man den Muth nicht, immer neue Hypothesen zu ersinnen, um jeden Schein einer dem Geiste analogen Thätigkeit aus der Natur herauszubringen. Der empirische Naturforscher ist daher sehr bald geneigt, der Natur eine solche Thätigkeit zuzugestehen, ohne aber damit dem Princip nach die mechanische Naturanschauung aufzugeben. Vor Allem ist es hier die Kategorie der Kraft, durch welche man diese Thätigkeit der Materie auszudrücken pflegt. Keine Kategorie spielt eine so wichtige Rolle in der neuern Naturwissenschaft als eben diese. Sie tritt in den mannigfachsten Wendungen auf, man definirt sie in sehr verschiedener Weise, man urgirt ausdrücklich, daß in der wirklichen Erkenntniß der Natur eigentlich nichts mit ihr anzufangen sey, aber trotz dem wirft man sie nicht fort, sondern nimmt immer wieder ihre Hülfe in Anspruch. Es würde uns von unserer nächstliegenden Frage zu weit abführen, wollten wir diese Definitionen des Wortes Kraft in ihren verschiedenen Nüancen verfolgen. Bisweilen soll die Kraft nichts weiter seyn, als die unbekannte Ursache einer Erscheinung im Allgemeinen. Damit enthielte sie nur ein Postulat für das subjective Erkennen. Die Erscheinung und das Gesetz derselben ist uns bekannt; hiermit begnügen wir uns aber nicht, sondern wir fragen nach der Ursache. Eben diese nennen wir Kraft, ohne dadurch über ihr

[illegible]
die [illegible]
werden. [illegible]
kannte Ursa[illegible]
Behauptung, daß [illegible]
zu erkennen [illegible]
Ursachen der [illegible]
wie als solches [illegible]
trotz dem [illegible]
suchte, [illegible]
liche [illegible]
ten. [illegible]
vor, [illegible]
also [illegible]
lichen [illegible]
also ein [illegible]
von der [illegible]
eine [illegible]
nimmt, [illegible]
daß man [illegible]
[illegible]
eine [illegible]
selbst [illegible]
[illegible]
dem [illegible]
zum [illegible]
aber weiter [illegible]
sie auf [illegible]
sich [illegible]
Allein [illegible]
gung, [illegible]
als [illegible]
und Communen [illegible]
gen hervor[illegible]
Gleich[illegible]

schiedenen Kräften geben mögen, schon durch die Einführung der Kraft überhaupt hat die Natur aufgehört, ihrem Wesen nach nichts weiter zu seyn als räumliche Ausdehnung. Zu dieser räumlichen Ausdehnung ist ein Moment hinzugetreten, welches das Gegentheil der materiellen Aeußerlichkeit ausdrückt, nämlich das Moment der Thätigkeit, der Immaterialität, der Idealität. Natur und Geist stehen also nicht mehr als schlechthin entgegengesetzte einander gegenüber. Eben die der ganzen Natur immanente Thätigkeit ist ein dem Geiste Analoges, ist, wenn nicht die vollendete, doch die beginnende Freiheit, Selbstbestimmung.

Vor Allem entsteht nun hiermit die Aufgabe, diese beiden entgegengesetzten Elemente — das Räumliche, Materielle und das Thätige, Ideelle — in eine wesentliche innere Beziehung zu setzen. Lasse ich beide Elemente ihrer wesentlichen Bestimmtheit nach auseinanderfallen, d. h. fasse ich jedes ohne allen innern Zusammenhang mit dem andern, so ist ihr Zusammenseyn ein durchaus wunderbares, in sich selbst unmögliches Factum. Bisweilen legt man wohl die Kraft der Materie als ein Prädicat bei. Man sagt: die Materie hat eine Kraft. Ist aber die Materie nur die räumliche Ausdehnung, so ist sie wesentlich das Kraftlose, schlechthin Unthätige. Von diesem Kraftlosen doch zu sagen, es habe eine Kraft, ist eine durchaus sinnlose Behauptung. Auch ist nichts damit gewonnen, wenn ich mich dem äußerlichen Anhaften der Kraft an die Materie bloß dadurch widersetze, daß ich sage, die Materie sey an und für sich nicht kraftlos, sondern durch und durch und an jedem Punkte zugleich thätig, wirkend. Hiermit ist immer nur die Forderung ausgesprochen, jene entgegengesetzten Elemente nicht nebeneinander liegen zu lassen; erfüllt ist aber diese Forderung erst dann, wenn ich an dem Begriffe der materiellen Aeußerlichkeit selbst die wesentliche Beziehung zur Thätigkeit nachgewiesen. Was ist denn eigentlich die Materie, die als solche auch kräftig seyn soll? Ihre Räumlichkeit spreche ich ihr damit nicht ab, d. h. ich lasse sie nicht aufgehen in die einfache ideelle Thätigkeit; sie bleibt vielmehr auch als thätige doch unthätig, trotz aller ihrer Kraft doch kraftlos. Ich habe

also immer diese beiden entgegengesetzten Elemente, und zu ihrer innern Vermittelung ist durchaus noch nichts geschehen. Das Moment der Thätigkeit habe ich zu der trägen Materie nur hinzugenommen, weil ich ohne dasselbe die Erscheinungen nicht zu erklären vermag; an der Materie im Allgemeinen, an dem Begriffe der Materie aber habe ich dasselbe nicht entdeckt. Diese innere Beziehungslosigkeit der Materie zur Thätigkeit fällt nun nothwendig auch auf diese letztere zurück. Die Thätigkeit erscheint damit ohne besondern, bestimmten Wirkungskreis; sie bleibt in sich selbst haften, hat sich nur selbst zum Gegenstande. Auch hier ist es nun freilich wieder eine leichte Sache, der Thätigkeit einen bestimmten Inhalt, eine bestimmte Richtung anzuweisen. Ich kann sagen: es giebt eine Thätigkeit, welche die Atome von einander entfernt oder zu einander hintreibt oder auch zu einem Ganzen ordnet u. s. w. Hierdurch gewinnt die Thätigkeit einen bestimmten Connex mit der Materie; sie wird selbst eine räumliche, äußerliche, natürliche. Allein damit habe ich doch offenbar die Schwierigkeiten, die hier zu lösen sind, nur übersehen, nur bei Seite geschoben. Wie kommt denn die Thätigkeit dazu, sich überhaupt mit der Aeußerlichkeit einzulassen, da sie ihrem allgemeinen Wesen nach nur die Abstraction von dieser Aeußerlichkeit ist, also nur das Setzen ihrer selbst, nur die einfache Verdoppelung in sich?

Gegensätze, Widersprüche zu lösen, ist überhaupt die wesentliche Aufgabe des Denkens. An diese knüpft es an, diese sind für dasselbe das Treibende, in Bewegung Setzende, zur Thätigkeit Anspornende. Durch die ganze Natur hindurch haben wir nach der entwickelten Vorstellung einen ganz ähnlichen Gegensatz wie im Menschen. Wie der Mensch Körper und Geist zugleich ist, so giebt es auch in der Natur keine Gestalt, welche nicht beide Elemente, die materielle Aeußerlichkeit und die ideelle Thätigkeit, umfaßte. Will ich den Menschen erkennen, so muß ich vor Allem eben diese Einheit von Geist und Körper zu erkennen suchen. Stelle ich beide Seiten, beide Erscheinungen seines Wesens nur neben einander, bleibe ich bei diesem Dualis-

mus, den ich mir aus der Beobachtung des Menschen abstrahirt habe, stehen, ohne nach einer Auflösung desselben zu fragen, so zeige ich dadurch auf das Offenbarste meine Gedankenschwäche. Denn eben durch jenen Dualismus wird der Mensch für das Denken zu einem Wunder. Er erscheint als eine Einheit von sich ausschließenden Gegensätzen, als eine äußere Verbindung zweier Substanzen, die schlechthin nichts mit einander zu thun haben, die ohne alle innere Beziehung zu einander doch in constanter, gesetzlicher Weise sich in einem Individuum zusammenfinden. Erst dann, wenn sich meine Erkenntniß auf die Auflösung dieser Widersprüche bezieht, bringt sie von der äußern Oberfläche zum innern Wesen des Menschen vor. Ganz ebenso ist auch die Anerkennung, daß die Natur außer dem materiellen Daseyn auch ideelle, dem Geiste analoge Potenzen umfaßt, nur das Stehenbleiben vor einem unaufgelösten Räthsel. Ohne Zweifel ist schon viel gewonnen, wenn das Denken sich ausdrücklich und mit Bewußtseyn auf diesen Dualismus hinwendet. Denn es hat damit den Kern der Sache berührt, hat sich die Aufgabe ausgewählt, welche, wenn es sich wirklich um die Erkenntniß des Wesens handelt, die wichtigste von allen ist.

Ebenso wie das allgemeine Wesen der Natur in allen Gestaltungen der Natur gegenwärtig, erst in diesen und dem ganzen Reichthum ihrer Unterschiede zur Wirklichkeit kommt, ebenso wird auch unsere Erkenntniß dieses Wesens erst dadurch eine bestimmte, concrete, anschauliche, daß wir auf jene besondren Gestaltungen eingehen und sie auf das allgemeine Wesen zurückführen. Wir können uns also nicht darüber wundern, wenn die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, nämlich das Wesen der Natur im Allgemeinen uns zum Bewußtseyn zu bringen, für erst nur in einer abstracten Gestalt gelöst werden kann. Auch hier aber wird es vor Allem auf die Lösung des Gegensatzes ankommen, auf den uns unsere bisherigen Betrachtungen hingeführt. Wir haben diesen Gegensatz bezeichnet als den des Materiellen und Ideellen, der trägen räumlichen Ausdehnung und der Thätigkeit. Gehen wir zunächst von dem Ideellen aus, so ist dieses so lange ein in

sich selbst abstractes, unausgeführtes, als es nicht in die materielle Aeußerlichkeit eindringt und diese überwindet. Das Ideelle soll Thätigkeit seyn, Energie, Selbstbestimmung. Diese ist aber offenbar erst dann eine wirkliche, wenn sie nicht als eine unmittelbar gegebene gefaßt wird, sondern als Product ihrer selbst, d. h. wenn sie an und für sich der Proceß ist, sich in jedem Momente zu erzeugen, also durch ihre eigne Thätigkeit aus ihrem Nichtseyn zu werden. Daher ist der Gedanke einer fürsichseyenden, der materiellen Aeußerlichkeit ursprünglich entgegengesetzten, und diese von außen angreifenden Idealität ein einseitiger, und sich selbst widersprechender Gedanke. Ist das Materielle als eine selbstständige Substanz einmal neben das Ideelle gestellt, so ist es auch der Gewalt dieses Ideellen entnommen. Im Grunde ist aber das Ideelle, welches die räumliche Aeußerlichkeit außer sich hat, selbst schon in diese Aeußerlichkeit verflochten, es existirt in derselben Sphäre, ist selbst nur in unserer Vorstellung frei von ihr, an und für sich aber der leere Raum, ein Theil der allgemeinen räumlichen Ausdehnung. Wir müssen also, wollen wir die wirkliche, sich ausführende Idealität denken, eben das Moment, welches ihr entgegengesetzt seyn soll, in ihr eignes Wesen aufnehmen. Die materielle Aeußerlichkeit ist nicht eine andere Substanz, sondern die eigne Aeußerlichkeit des Ideellen selbst, an der sie sich verwirklicht.

Zu einem ähnlichen Resultate gelangen wir, wenn wir von der andern Seite des Gegensatzes ausgehen, nämlich von der Materie. Diese soll die träge Aeußerlichkeit seyn ohne innere Thätigkeit und Energie. Damit liegt es aber auch unmittelbar in ihrem Begriffe, als ein unselbstständiges gesetzt, von der Idealität durchdrungen, überwunden zu werden. Fassen wir daher die Materie als eine besondere Substanz, welche alles Geistige ausschließt, und daher nur von außen d. h. nur durch die Materie selbst in Bewegung gesetzt werden kann, so ist auch dies ein einseitiger, in sich widersprechender Gedanke, eben darum, weil gerade durch dieses Fürsichseyn, durch diese Selbstständigkeit die Materie zum Gegentheil von dem wird, was sie seyn soll.

Sie wird zur ausschließenden Thätigkeit, zur innern Energie. Wenn wir wirklich aus dem einzelnen Körper Alles herauswerfen, was irgend ein Streben, irgend eine Thätigkeit ausdrückt, so hebt sich derselbe gar nicht aus der allgemeinen Ausdehnung heraus. Er bleibt vielmehr als ein verschwindendes Moment in ihr haften, ist ein Prädicat, ein Modus der allgemeinen Substanz. Ebenso haben wir nun aber auch aus dieser allgemeinen Ausdehnung jeden Schein der Thätigkeit zu entfernen, um sie zur reinen, nur mit sich selbst erfüllten Materie zu machen. Dadurch verliert diese aber auch die Energie, ihre Theile zusammenzuhalten. Sie fällt immer wieder in ihre eigne Aeußerlichkeit auseinander d. h. weder das Einzelne noch das Allgemeine hat eine objecive Existenz. Allerdings sieht es so aus, als hätten wir der materiellen Welt eine unzweifelhafte objective Existenz zugestanden, wenn wir dieselbe der geistigen Thätigkeit entgegensetzen. Es scheint für sie vollkommen indifferent, ob der Geist von ihr weiß oder nicht. Allein so leicht und einfach ist es nicht, zu objectiven Gedanken zu kommen, d. h. zu Gedanken, welche durch ihre Wahrheit sich von dem subjectiven Proceß loslösen, das Wesen der Erscheinung an und für sich ausdrücken. Auch die Materie ohne alle innere Thätigkeit ist ein solcher Gedanke ohne objective Wahrheit. Gerade darum, weil sie nur das Seyende, die reine Aeußerlichkeit seyn soll, ist sie vielmehr nur meine subjective Vorstellung. Sie tritt gar nicht aus der Sphäre meines Gedankens heraus, hat gar nicht die Kraft einer selbstständigen Existenz, ist eben nichts weiter als der verunglückte Versuch meiner Reflexion, das was ich als ein Anderes empfinde auch als ein Selbstständiges außer mir hinzustellen. Eine solche objective Existenz gewinnt die Materie erst dadurch, daß sie an und für sich die Thätigkeit und Idealität, welche ich ihr abzusprechen versuche, in sich enthält. Damit ist sie aber auch nicht mehr die äußerliche träge Ausdehnung, sondern eben der Proceß, diese ihre Aeußerlichkeit selbst aufzuheben, sich zusammenzufassen, sich zu idealisiren, zu vergeistigen.

Beide Seiten des Gegensatzes, das Ideelle wie das Ma-

terielle, weisen also absolut auf einander hin. Sie sind nur in ihrer inneren Beziehung das was sie seyn sollen, sind nur die verschiedenen Seiten, Momente ein und desselben objectiven Processes, nämlich der concreten, wahrhaft wirklichen, sich selbst ausführenden Idealität.

Innerhalb der Natur erscheint die Idealität in ihrer höchsten Gestalt als der beseelte thierische Organismus. Der Seele pflegt man, um sie vom Körper zu unterscheiden, vorzugsweise die Prädicate der Einfachheit und Immaterialität beizulegen, zu welchen negativen Bestimmungen dann das positive Moment der Empfindung hinzutritt. Einfach, immateriell ist die Seele, weil sie nicht wie der Körper getheilt werden kann, nicht räumlich ausgedehnt ist, somit auch nicht von außen, wie der Körper, gestoßen, in Bewegung gesetzt wird. Hiermit wäre die Seele im Grunde noch nichts Anderes als der mathematische Punkt, ein schlechthin verschwindendes Moment des Raumes, der Anfang und das Ende der Linie, welche ebenso nur in der Fläche wie diese in dem abgeschlossenen Körper zur Existenz kommt. Eine reale Einfachheit ist jedoch nicht bloß die Abstraction von der äußerlichen, theilbaren Ausdehnung, sondern vielmehr die in sie eingehende, sie überwindende Negation derselben. Betrachten wir den thierischen Organismus als einen absoluten Zusammenhang aller seiner Glieder, in welchem jedes durch seine besondere Function in alle andern eingreift, so ist er trotz seiner äußerlichen Theilbarkeit doch ein untheilbares Ganzes, trotz seiner Materialität doch immateriell. Eben diese der äußerlichen Vielheit immanente, sie zur Untheilbarkeit zusammenfassende Einfachheit ist eine wirkliche, concrete Idealität. Sie allein ist auch in positiven Sinne immateriell. Wahrhaft immateriell ist nur dasjenige, was an der Materie selbst diese Negation vollzieht, was aus der Materie ein Immaterielles macht, also der Act der Immaterialisirung, welcher in jedem Momente sich mitten in der Materie selbst durchführt, ihr ununterbrochen ihre Unselbstständigkeit, ihre Nichtigkeit beweist. Eben diese thätige, energische, sich als Subject setzende Einfachheit und Immaterialität ist der Pro-

dagegen ein Stoß sey. Ebenso will auch das Gesetz der magnetischen oder electrischen Polarität nicht über die Existenz eines dem Köper immanenten wesentlichen Gegensatzes irgendwie entscheiden, sondern läßt auch eine Erklärung offen, welche einen solchen innern Gegensatz durchaus leugnet. Erst indem die Empirie nach den Ursachen der Erscheinungen fragt, also vor Allem in den Hypothesen, zeigt es sich, in wie weit sie der mechanischen Naturerscheinung zugethan ist. Am entschiedensten ist dies der Fall zur Zeit des Cartesius selbst. Der Grund hiervon liegt nicht etwa bloß in dem äußern Einfluß der Cartesischen Philosophie, sondern in der innern historischen Berechtigung, welche überhaupt der mechanischen Naturbetrachtung zuzugestehen ist. In allen allgemeinen Reflexionen über die Natur dieser Zeit bricht eine solche Betrachtung eben darum hervor, weil sie mit allen wesentlichen Elementen, mit der ganzen Stufe der geistigen Bildung auf das Engste zusammenhängt. Jedoch auch über die Zeit des Cartesius hinaus bis auf die Gegenwart herauf zeigt die Empirie die Neigung, alle Erscheinungen der Natur auf rein mechanische Processe zurückzuführen. Es entsteht diese Neigung schon dadurch, daß sie sich unmittelbar an den im Selbstbewußtseyn gegebenen Unterschied des Geistes von der Natur anlehnt. Der Geist wirft, indem er sich selbst weiß, die natürliche Welt aus sich heraus; bleiben wir bei diesem Proceß stehen, halten wir den Unterschied von Geist und Natur, der darin gesetzt ist, in seiner Einfachheit fest, so erscheint die Natur von aller, dem Geiste analogen Thätigkeit schlechthin verlassen. Wir sehen in der ganzen Natur immer nur das dem Geiste Entgegengesetzte. Ferner müssen wir aber auch weiter bedenken, daß der Mechanismus in allen Gestaltungen der Natur ein wesentliches Moment ist. Man ist also vollkommen im Rechte, wenn man überall nach einem mechanischen Processe sucht. Und zwar ist dieser Proceß der einfachste, er ist derjenige, welcher am wenigsten verborgene Elemente zu umfassen scheint. Um so größer ist die Versuchung, alle Erscheinungen auf ihn zurückzuführen und sie eben dadurch zu erklären. Man erhält eine Theorie einfach da-

durch, daß man eine bestimmte, nach ihrem Gesetze erkannte Erscheinung zum allgemeinen Princip erweitert.

Endlich aber entsteht eine constante Hinneigung der Empirie zur mechanischen Naturanschauung auch dadurch, daß die empirische Methode, sobald sie nicht in ihren wesentlichen Grenzen bleibt, sondern sich der Philosophie principiell entgegensetzt, nothwendig zum Materialismus hinführt. Das Allgemeine, welches nur durch die Induction gefunden ist, ist dadurch noch nicht als Energie, als innere selbstständige Thätigkeit gesetzt. Im Gegentheil: dasselbe erscheint als bedingt durch die besondern Erscheinungen, als abhängig von ihnen, als ihr Produkt. Verwerfen wir nun jeden Versuch, das Allgemeine seiner innern Nothwendigkeit nach zu erkennen, so halten wir es in dieser Abhängigkeit, in dieser innern Ohnmacht fest. Nur das Einzelne also, die einzelnen sinnlichen Dinge, die materielle Aeußerlichkeit ist das Wirkliche; jede Selbstbestimmung, welche diese Aeußerlichkeit durchdringt, überwindet, zusammenfaßt, erscheint als eine unberechtigte Annahme. Es war vor Allem die französische Philosophie, welche diese Consequenz des Empirismus zog. In der Cartesischen Anschauung tritt der Geist als eine selbstständige Substanz der Materie gegenüber; in dem Materialismus ist die materielle Welt und ihre verschiedenen Combinationen das einzig Existirende. Wie kann ich irgend eine Gestalt der Natur als beseelt, als eine organische, alle ihre Theile zusammenfassende Einheit gelten lassen, wenn ich jede sich in sich abschließende, thätige Allgemeinheit leugne? Der Organismus ist so immer nur der äußere Complex seiner einzelnen Theile, und ähnlich muß ich durch die ganze Natur hindurch die Tendenz verfolgen, alle Erscheinungen in atomistische, sich einander äußerlich bedingende Elemente aufzulösen. Materialistische und mechanische Naturanschauung sind daher nicht wesentlich verschieden. Alles mechanisch erklären heißt nichts Anderes als überall die Selbstbestimmung, die innere Thätigkeit leugnen.

Neben diesen zu mechanischen Hypothesen hintreibenden Momenten tritt nun aber von der andern Seite die Thatsache der

verschiedenen, durch Beobachtung gefundenen Gesetze, welche den empirischen Naturforscher um so mehr von einer consequenten Durchführung mechanischer Principien abführen, je weniger er überhaupt geneigt ist, auf eine philosophische Untersuchung über das allgemeine Wesen der Natur einzugehen. Allerdings enthält das Gesetz noch keine Theorie. Es nimmt die Erscheinung unmittelbar auf und bestimmt nur ihren constanten Verlauf. Allein um die verschiedenen Erscheinungen mit ihren Gesetzen auf einen rein mechanischen Proceß zurückzuführen, dazu sind mehr oder weniger complicirte Hypothesen nothwendig. Nicht alle Erscheinungen fügen sich mit gleicher Leichtigkeit einer mechanischen Erklärung. Nur wenn man mit einer solchen principiellen Entschiedenheit wie Cartesius die räumliche Ausdehnung als das allgemeine Wesen der Natur festhält, verliert man den Muth nicht, immer neue Hypothesen zu ersinnen, um jeden Schein einer dem Geiste analogen Thätigkeit aus der Natur herauszubringen. Der empirische Naturforscher ist daher sehr bald geneigt, der Natur eine solche Thätigkeit zuzugestehen, ohne aber damit dem Principe nach die mechanische Naturanschauung anzugreifen. Vor Allem ist es hier die Kategorie der Kraft, durch welche man diese Thätigkeit der Materie auszudrücken pflegt. Keine Kategorie spielt eine so wichtige Rolle in der neuern Naturwissenschaft als eben diese. Sie tritt in den mannigfachsten Wendungen auf, man definirt sie in sehr verschiedener Weise, man urgirt ausdrücklich, daß in der wirklichen Erkenntniß der Natur eigentlich nichts mit ihr anzufangen sey, aber trotz dem wirft man sie nicht fort, sondern nimmt immer wieder ihre Hülfe in Anspruch. Es würde uns von unserer nächstliegenden Frage zu weit abführen, wollten wir diese Definitionen des Wortes Kraft in ihren verschiedenen Nüancen verfolgen. Bisweilen soll die Kraft nichts weiter seyn, als die unbekannte Ursache einer Erscheinung im Allgemeinen. Damit enthielte sie nur ein Postulat für das subjective Erkennen. Die Erscheinung und das Gesetz derselben ist uns bekannt; hiermit begnügen wir uns aber nicht, sondern wir fragen nach der Ursache. Eben diese nennen wir Kraft, ohne dadurch über ihr

Wesen irgend Etwas bestimmen zu wollen. Fänden wir also die gesuchte Ursache, so würde der Ausdruck Kraft bei Seite geworfen. Die Kraft ist immer nur die unbekannte, nicht die bekannte Ursache. Hieran knüpft sich dann aber wohl sogleich die Behauptung, daß das eigentliche Wesen der Kraft überhaupt nicht zu erkennen sey. Die Kräfte sind und bleiben die unbekannten Ursachen der Erscheinungen, das Innere der Dinge, welches sich nie als solches offenbart, von dessen objectiver Existenz wir aber troß dem überzeugt sind. Schon dadurch aber, daß ich die gesuchte, unbekannte Ursache Kraft nenne, lasse ich das eigenthümliche Wesen dieser Ursache nicht mehr vollkommen im Unbestimmten. Ich stelle es mir wenigstens als ein kräftiges, thätiges vor, nicht als eine träge, materielle Masse. Die Kräfte sind also nicht mehr die Ursachen überhaupt, sondern die der körperlichen Erscheinung zu Grunde liegenden unkörperlichen Ursachen, also ein Ideelles, welches troß seines specifischen Unterschieds von der Materie in seiner Wirksamkeit mit dieser doch in irgend eine Beziehung tritt. Was nun ferner den Inhalt der Kraft betrifft, so gewinnt man diesen bisweilen wohl einfach dadurch, daß man alle constanten Elemente der Erscheinung ohne weitere Auswahl in die Kraft aufnimmt. Dadurch erhält man natürlich eine Menge von verschiedenen Kräften, von denen jede in sich selbst ein mehr oder weniger vielfaches, complicirtes ist. Besonders wenn die Kraft nur die unbekannte Ursache der Erscheinung seyn soll, so hat es weiter kein Bedenken, ihr in dieser bequemsten Weise ihren eigenthümlichen Inhalt anzuweisen. Indem man aber weiter die Erscheinungen in ihre einzelnen Elemente zerlegt, sie auf allgemeine Unterschiede zurückzuführen sucht, so schränkt sich dadurch auch die Menge der verschiedenen Kräfte ein. Vor Allem sind es hier die Kräfte der Anziehung und Abstoßung, welche wohl als die Fundamentalkräfte angesehen werden, als diejenigen, welche durch ihre verschiedenen Modificationen und Combinationen alle constanten Unterschiede der Erscheinungen hervorbringen.

Gleichviel aber, welchen bestimmten Inhalt wir den ver-

schiedenen Kräften geben mögen, schon durch die Einführung der Kraft überhaupt hat die Natur aufgehört, ihrem Wesen nach nichts weiter zu seyn als räumliche Ausdehnung. Zu dieser räumlichen Ausdehnung ist ein Moment hinzugetreten, welches das Gegentheil der materiellen Aeußerlichkeit ausdrückt, nämlich das Moment der Thätigkeit, der Immaterialität, der Idealität. Natur und Geist stehen also nicht mehr als schlechthin entgegengesetzte einander gegenüber. Eben die der ganzen Natur immanente Thätigkeit ist ein dem Geiste Analoges, ist, wenn nicht die vollendete, doch die beginnende Freiheit, Selbstbestimmung.

Vor Allem entsteht nun hiermit die Aufgabe, diese beiden entgegengesetzten Elemente — das Räumliche, Materielle und das Thätige, Ideelle — in eine wesentliche innere Beziehung zu setzen. Lasse ich beide Elemente ihrer wesentlichen Bestimmtheit nach auseinanderfallen, d. h. fasse ich jedes ohne allen innern Zusammenhang mit dem andern, so ist ihr Zusammenseyn ein durchaus wunderbares, in sich selbst unmögliches Factum. Bisweilen legt man wohl die Kraft der Materie als ein Prädicat bei. Man sagt: die Materie hat eine Kraft. Ist aber die Materie nur die räumliche Ausdehnung, so ist sie wesentlich das Kraftlose, schlechthin Unthätige. Von diesem Kraftlosen doch zu sagen, es habe eine Kraft, ist eine durchaus sinnlose Behauptung. Auch ist nichts damit gewonnen, wenn ich mich dem äußerlichen Anhaften der Kraft an die Materie bloß dadurch widersetze, daß ich sage, die Materie sey an und für sich nicht kraftlos, sondern durch und durch und an jedem Punkte zugleich thätig, wirkend. Hiermit ist immer nur die Forderung ausgesprochen, jene entgegengesetzten Elemente nicht nebeneinander liegen zu lassen; erfüllt ist aber diese Forderung erst dann, wenn ich an dem Begriffe der materiellen Aeußerlichkeit selbst die wesentliche Beziehung zur Thätigkeit nachgewiesen. Was ist denn eigentlich die Materie, die als solche auch kräftig seyn soll? Ihre Räumlichkeit spreche ich ihr damit nicht ab, d. h. ich lasse sie nicht aufgehen in die einfache ideelle Thätigkeit; sie bleibt vielmehr auch als thätige doch unthätig, trotz aller ihrer Kraft doch kraftlos. Ich habe

also immer diese beiden entgegengesetzten Elemente, und zu ihrer innern Vermittelung ist durchaus noch nichts geschehen. Das Moment der Thätigkeit habe ich zu der trägen Materie nur hinzugenommen, weil ich ohne dasselbe die Erscheinungen nicht zu erklären vermag; an der Materie im Allgemeinen, an dem Begriffe der Materie aber habe ich dasselbe nicht entdeckt. Diese innere Beziehungslosigkeit der Materie zur Thätigkeit fällt nun nothwendig auch auf diese letztere zurück. Die Thätigkeit erscheint damit ohne besondern, bestimmten Wirkungskreis; sie bleibt in sich selbst haften, hat sich nur selbst zum Gegenstande. Auch hier ist es nun freilich wieder eine leichte Sache, der Thätigkeit einen bestimmten Inhalt, eine bestimmte Richtung anzuweisen. Ich kann sagen: es giebt eine Thätigkeit, welche die Atome von einander entfernt oder zu einander hintreibt oder auch zu einem Ganzen ordnet u. s. w. Hierdurch gewinnt die Thätigkeit einen bestimmten Connex mit der Materie; sie wird selbst eine räumliche, äußerliche, natürliche. Allein damit habe ich doch offenbar die Schwierigkeiten, die hier zu lösen sind, nur übersehen, nur bei Seite geschoben. Wie kommt denn die Thätigkeit dazu, sich überhaupt mit der Aeußerlichkeit einzulassen, da sie ihrem allgemeinen Wesen nach nur die Abstraction von dieser Aeußerlichkeit ist, also nur das Setzen ihrer selbst, nur die einfache Verdoppelung in sich?

Gegensätze, Widersprüche zu lösen, ist überhaupt die wesentliche Aufgabe des Denkens. An diese knüpft es an, diese sind für dasselbe das Treibende, in Bewegung Setzende, zur Thätigkeit Anspornende. Durch die ganze Natur hindurch haben wir nach der entwickelten Vorstellung einen ganz ähnlichen Gegensatz wie im Menschen. Wie der Mensch Körper und Geist zugleich ist, so giebt es auch in der Natur keine Gestalt, welche nicht beide Elemente, die materielle Aeußerlichkeit und die ideelle Thätigkeit, umfaßte. Will ich den Menschen erkennen, so muß ich vor Allem eben diese Einheit von Geist und Körper zu erkennen suchen. Stelle ich beide Seiten, beide Erscheinungen seines Wesens nur neben einander, bleibe ich bei diesem Dualis-

mus, den ich mir aus der Beobachtung des Menschen abstrahirt habe, stehen, ohne nach einer Auflösung desselben zu fragen, so zeige ich dadurch auf das Offenbarste meine Gedankenschwäche. Denn eben durch jenen Dualismus wird der Mensch für das Denken zu einem Wunder. Er erscheint als eine Einheit von sich ausschließenden Gegensätzen, als eine äußere Verbindung zweier Substanzen, die schlechthin nichts mit einander zu thun haben, die ohne alle innere Beziehung zu einander doch in constanter, gesetzlicher Weise sich in einem Individuum zusammenfinden. Erst dann, wenn sich meine Erkenntniß auf die Auflösung dieser Widersprüche bezieht, bringt sie von der äußern Oberfläche zum innern Wesen des Menschen vor. Ganz ebenso ist auch die Anerkennung, daß die Natur außer dem materiellen Daseyn auch ideelle, dem Geiste analoge Potenzen umfaßt, nur das Stehenbleiben vor einem unaufgelösten Räthsel. Ohne Zweifel ist schon viel gewonnen, wenn das Denken sich ausdrücklich und mit Bewußtseyn auf diesen Dualismus hinwendet. Denn es hat damit den Kern der Sache berührt, hat sich die Aufgabe ausgewählt, welche, wenn es sich wirklich um die Erkenntniß des Wesens handelt, die wichtigste von allen ist.

Ebenso wie das allgemeine Wesen der Natur in allen Gestaltungen der Natur gegenwärtig, erst in diesen und dem ganzen Reichthum ihrer Unterschiede zur Wirklichkeit kommt, ebenso wird auch unsere Erkenntniß dieses Wesens erst dadurch eine bestimmte, concrete, anschauliche, daß wir auf jene besondren Gestaltungen eingehen und sie auf das allgemeine Wesen zurückführen. Wir können uns also nicht darüber wundern, wenn die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, nämlich das Wesen der Natur im Allgemeinen uns zum Bewußtseyn zu bringen, für erst nur in einer abstracten Gestalt gelöst werden kann. Auch hier aber wird es vor Allem auf die Lösung des Gegensatzes ankommen, auf den uns unsere bisherigen Betrachtungen hingeführt. Wir haben diesen Gegensatz bezeichnet als den des Materiellen und Ideellen, der trägen räumlichen Ausdehnung und der Thätigkeit. Gehen wir zunächst von dem Ideellen aus, so ist dieses so lange ein in

sich selbst abstractes, unausgeführtes, als es nicht in die materielle Aeußerlichkeit eindringt und diese überwindet. Das Ideelle soll Thätigkeit seyn, Energie, Selbstbestimmung. Diese ist aber offenbar erst dann eine wirkliche, wenn sie nicht als eine unmittelbar gegebene gefaßt wird, sondern als Product ihrer selbst, d. h. wenn sie an und für sich der Proceß ist, sich in jedem Momente zu erzeugen, also durch ihre eigne Thätigkeit aus ihrem Nichtseyn zu werden. Daher ist der Gedanke einer fürsichseyenden, der materiellen Aeußerlichkeit ursprünglich entgegengesetzten, und diese von außen angreifenden Idealität ein einseitiger, und sich selbst widersprechender Gedanke. Ist das Materielle als eine selbstständige Substanz einmal neben das Ideelle gestellt, so ist es auch der Gewalt dieses Ideellen entnommen. Im Grunde ist aber das Ideelle, welches die räumliche Aeußerlichkeit außer sich hat, selbst schon in diese Aeußerlichkeit verflochten, es existirt in derselben Sphäre, ist selbst nur in unserer Vorstellung frei von ihr, an und für sich aber der leere Raum, ein Theil der allgemeinen räumlichen Ausdehnung. Wir müssen also, wollen wir die wirkliche, sich ausführende Idealität denken, eben das Moment, welches ihr entgegengesetzt seyn soll, in ihr eignes Wesen aufnehmen. Die materielle Aeußerlichkeit ist nicht eine andere Substanz, sondern die eigne Aeußerlichkeit des Ideellen selbst, an der sie sich verwirklicht.

Zu einem ähnlichen Resultate gelangen wir, wenn wir von der andern Seite des Gegensatzes ausgehen, nämlich von der Materie. Diese soll die träge Aeußerlichkeit seyn ohne innere Thätigkeit und Energie. Damit liegt es aber auch unmittelbar in ihrem Begriffe, als ein unselbstständiges gesetzt, von der Idealität durchdrungen, überwunden zu werden. Fassen wir daher die Materie als eine besondere Substanz, welche alles Geistige ausschließt, und daher nur von außen d. h. nur durch die Materie selbst in Bewegung gesetzt werden kann, so ist auch dies ein einseitiger, in sich widersprechender Gedanke, eben darum, weil gerade durch dieses Fürsichseyn, durch diese Selbstständigkeit die Materie zum Gegentheil von dem wird, was sie seyn soll.

Sie wird zur ausschließenden Thätigkeit, zur innern Energie. Wenn wir wirklich aus dem einzelnen Körper Alles herauswerfen, was irgend ein Streben, irgend eine Thätigkeit ausdrückt, so hebt sich derselbe gar nicht aus der allgemeinen Ausdehnung heraus. Er bleibt vielmehr als ein verschwindendes Moment in ihr haften, ist ein Prädicat, ein Modus der allgemeinen Substanz. Ebenso haben wir nun aber auch aus dieser allgemeinen Ausdehnung jeden Schein der Thätigkeit zu entfernen, um sie zur reinen, nur mit sich selbst erfüllten Materie zu machen. Dadurch verliert diese aber auch die Energie, ihre Theile zusammenzuhalten. Sie fällt immer wieder in ihre eigne Aeußerlichkeit auseinander d. h. weder das Einzelne noch das Allgemeine hat eine objecive Existenz. Allerdings sieht es so aus, als hätten wir der materiellen Welt eine unzweifelhafte objective Existenz zugestanden, wenn wir dieselbe der geistigen Thätigkeit entgegensetzen. Es scheint für sie vollkommen indifferent, ob der Geist von ihr weiß oder nicht. Allein so leicht und einfach ist es nicht, zu objectiven Gedanken zu kommen, d. h. zu Gedanken, welche durch ihre Wahrheit sich von dem subjectiven Proceß loslösen, das Wesen der Erscheinung an und für sich ausdrücken. Auch die Materie ohne alle innere Thätigkeit ist ein solcher Gedanke ohne objective Wahrheit. Gerade darum, weil sie nur das Seyende, die reine Aeußerlichkeit seyn soll, ist sie vielmehr nur meine subjective Vorstellung. Sie tritt gar nicht aus der Sphäre meines Gedankens heraus, hat gar nicht die Kraft einer selbstständigen Existenz, ist eben nichts weiter als der verunglückte Versuch meiner Reflexion, das was ich als ein Anderes empfinde auch als ein Selbstständiges außer mir hinzustellen. Eine solche objective Existenz gewinnt die Materie erst dadurch, daß sie an und für sich die Thätigkeit und Idealität, welche ich ihr abzusprechen versuche, in sich enthält. Damit ist sie aber auch nicht mehr die äußerliche träge Ausdehnung, sondern eben der Proceß, diese ihre Aeußerlichkeit selbst aufzuheben, sich zusammenzufassen, sich zu idealisiren, zu vergeistigen.

Beide Seiten des Gegensatzes, das Ideelle wie das Ma-

terielle, weisen also absolut auf einander hin. Sie sind nur in ihrer inneren Beziehung das was sie seyn sollen, sind nur die verschiedenen Seiten, Momente ein und desselben objectiven Processes, nämlich der concreten, wahrhaft wirklichen, sich selbst ausführenden Idealität.

Innerhalb der Natur erscheint die Idealität in ihrer höchsten Gestalt als der beseelte thierische Organismus. Der Seele pflegt man, um sie vom Körper zu unterscheiden, vorzugsweise die Prädicate der Einfachheit und Immaterialität beizulegen, zu welchen negativen Bestimmungen dann das positive Moment der Empfindung hinzutritt. Einfach, immateriell ist die Seele, weil sie nicht wie der Körper getheilt werden kann, nicht räumlich ausgedehnt ist, somit auch nicht von außen, wie der Körper, gestoßen, in Bewegung gesetzt wird. Hiermit wäre die Seele im Grunde noch nichts Anderes als der mathematische Punkt, ein schlechthin verschwindendes Moment des Raumes, der Anfang und das Ende der Linie, welche ebenso nur in der Fläche wie diese in dem abgeschlossenen Körper zur Existenz kommt. Eine reale Einfachheit ist jedoch nicht bloß die Abstraction von der äußerlichen, theilbaren Ausdehnung, sondern vielmehr die in sie eingehende, sie überwindende Negation derselben. Betrachten wir den thierischen Organismus als einen absoluten Zusammenhang aller seiner Glieder, in welchem jedes durch seine besondere Function in alle andern eingreift, so ist er trotz seiner äußerlichen Theilbarkeit doch ein untheilbares Ganzes, trotz seiner Materialität doch immateriell. Eben diese der äußerlichen Vielheit immanente, sie zur Untheilbarkeit zusammenfassende Einfachheit ist eine wirkliche, concrete Idealität. Sie allein ist auch in positiven Sinne immateriell. Wahrhaft immateriell ist nur dasjenige, was an der Materie selbst diese Negation vollzieht, was aus der Materie ein Immaterielles macht, also der Act der Immaterialisirung, welcher in jedem Momente sich mitten in der Materie selbst durchführt, ihr ununterbrochen ihre Unselbstständigkeit, ihre Nichtigkeit beweist. Eben diese thätige, energische, sich als Subject setzende Einfachheit und Immaterialität ist der Pro-

ceß der Empfindung, ist Seele. Es ist ein durchaus schiefer Ausdruck, wenn man sagt: die Seele ist ein Etwas, welches Empfindung hat. Das heißt eigentlich: die Seele ist ein Empfindungsloses, welches empfindet. Die Seele ist vielmehr der Act des Empfindens selbst, das empfindende Subject, und sie ist dies nur dadurch, daß sie sich mitten durch die materielle Aeußerlichkeit hindurcharbeitet, in jedem Momente die theilbare Körperlichkeit zu einem gegliederten, untheilbaren Ganzen aufhebt. Die Seele ohne Körper wäre ein Ideelles ohne Realität, eine träge, unthätige Thätigkeit. Ebenso ist aber auch der Organismus, der sich wirklich zur subjectiven Einfachheit in sich abschließt, ganz undenkbar ohne Seele. Denn er ist durch und durch und an jedem Punkte immaterialisirt. Jeder Theil des Körpers ist als Glied von seiner mechanischen Aeußerlichkeit befreit, ist ein Moment in dem Processe des Ganzen, ragt durch seine in das Ganze eingreifende Function über seine räumliche Beschränktheit, über den Ort, den er unmittelbar einnimmt, hinaus und ist eben dadurch die Erscheinung, das Daseyn der Seele.

Der Begriff der concreten Idealität, wie wir ihn im Vorigen zu entwickeln versuchten, umfaßt aber zunächst alles Wirkliche, insofern es die Elemente der materiellen Aeußerlichkeit und der ideellen Thätigkeit enthält, in sich. Also auch der Mensch als Einheit des Geistes und des organischen Leibes ist diesem Begriffe unterzuordnen. Der Unterschied zwischen Natur und Geist, wie ihn die gebildete Vorstellung besitzt, ist nicht aus einer wissenschaftlichen Betrachtung des Wirklichen entstanden, sondern aus der Beobachtung von einzelnen, besonders praktisch wichtigen Momenten. Das Selbstbewußtseyn und der freie Wille sind vor Allem die Erscheinungen, an welche die Vorstellung sich anlehnt, um sich den specifischen Unterschied des Geistes von der Natur zum Bewußtseyn zu bringen. Und wie gerade diese Erscheinungen eine Befreiung des Geistes von seinem körperlichen Seyn, ein Entgegensetzen gegen dasselbe ausdrücken, so pflegt denn auch die Vorstellung den Geist mit dem Organismus nur in eine sehr äußerliche Beziehung zu setzen. Daß der Geist nicht ohne den

Körper existiren könne, ist eine Behauptung, welche man nicht leicht, ohne Anstoß zu erregen, aussprechen kann. Trotz dem wird es Niemand zu leugnen wagen, daß für jetzt wenigstens der menschliche Geist in dem engsten Zusammenhang mit dem Körper steht. Durch diese unbestimmte Vorstellung von der Beziehung des Geistes zum Körper wird nun offenbar auch der Unterschied zwischen Geist und Natur ein schwankender. Man weiß nämlich nicht, wozu man den menschlichen Organismus eigentlich rechnen soll. Als materiell gehört er freilich der Natur an; sieht man aber auf seinen engen Zusammenhang mit dem Geiste, so scheint er, wenn auch nicht selbst als Geist, doch wenigstens als Daseyn des Geistes betrachtet werden zu müssen. Sehen wir ab von diesen schwankenden Vorstellungen, so ist der Mensch im Allgemeinen die Gestalt der Wirklichkeit, in welcher die Idealität auch die dem thierischen Leben wesentliche Aeußerlichkeit der festen Gattungsunterschiede aufhebt und dadurch als solche, in der Gestalt ihrer selbst, als von der Materie freie Innerlichkeit hervortritt. Der menschliche Organismus ist eben darum nicht bloß Seele, sondern Geist, weil er alle wesentlichen Unterschiede des thierischen Körpers zur Allgemeinheit in sich zusammenfaßt. Das Charakteristische dagegen aller Gestalten der Natur im eigentlichen Sinne ist die noch unvollendete Wirklichkeit der Idealität. Keine Gestalt der Natur ist Ich, Selbstbewußtseyn. Mag auch in allen Erscheinungen der Natur die ideelle Thätigkeit enthalten seyn, nirgends erreicht sie die Form der innern geistigen Allgemeinheit. Sie bleibt als bewußtlos in der Aeußerlichkeit befangen, sie bleibt außer sich selbst. Das Selbstbewußtseyn ist die Erscheinung des Sieges, welchen die Idealität über die materielle Aeußerlichkeit gewonnen. Eben dieser ist die nothwendige Bedingung des Sichselbstunterscheidens von der objectiven Welt, der Trennung, welche der Geist zwischen sich und allem Natürlichen vornimmt.

Ueber eine Monadologie als Grundlage der Ethik.

Ein Sendschreiben an J. H. Fichte

von H. M. Chalybäus.

In der Vorrede zum zweiten Bande Ihres Systems der Ethik, wo Sie auch meine kürzlich erschienene „speculative Ethik“ einer besondern Berücksichtigung und Beurtheilung unterwerfen, fordern Sie unter Anderm Diejenigen auf, „welche bei sonstiger Uebereinstimmung mit Ihren Ansichten an Ihrer Monadenlehre noch immer Anstoß nehmen“, diese von neuem zu prüfen und zu beurtheilen. Da Sie Sich hierbei namentlich auf mich beziehen, die Sache an und für sich selbst von Wichtigkeit ist, und neuerlich auch Andere, dem Pantheismus der Identitätssysteme gegenüber, aus ethischen und religiösen Gründen sich bewogen gefunden haben zu einer den Monadologien Leibnizens oder Herbarts analogen Ansicht zurückzukehren, so glaube ich diesen Streitpunct füglich wieder aufnehmen zu dürfen, wenn auch mit wenig Hoffnung, daß wir beide uns darüber vereinigen werden, doch in der Absicht die Sache selbst mehr in's Licht zu bringen; denn jene schwindet mir in dem Maße als sich immer deutlicher zeigt, daß wir ganz verschiedene, in gewissem Sinne sogar entgegengesetzte Methoden befolgen, wobei es nicht fehlen kann, daß auch die Resultate keineswegs so sehr übereinstimmen, wie Sie sagen und ich gern glauben möchte. Schon die erste Abtheilung Ihres ethischen Systems giebt Zeugniß dagegen. — Ihre Ethik ist oder wird, wenn sie sich in der weiteren Ausführung nur einigermaßen consequent bleibt, meiner Ansicht nach eine das Moment der Egoität und des Rechts so sehr verläugnende abstracte Liebeslehre, wie kaum eine andere seit der Anweisung zum „seeligen Leben“. von einem Philosophen aufgestellt worden ist; sie treibt die „Entselbstung“ des persönlichen Ichs so sehr auf die Spitze, daß sie nicht genug wiederholen kann, wie hierin allein

alles Ethische liege, — so sehr, daß sie es sogar wagt, das Recht überhaupt für nichts Sittliches zu erklären (S. 266.), sondern nur die Liebe und das Wohlwollen für sittlich gelten läßt. Daß hiermit die Persönlichkeit, die Sie doch früher dem Hegelschen System gegenüber so standhaft vertheidigt haben, in die Gefahr völliger Auflösung gebracht, daß durch eine solche Ethik zurückgenommen wird, was Sie vorher in der Ontologie durch Ihre Monadenlehre begründen zu müssen und festgestellt zu haben glauben, dieß, dünkt mich, muß sich jedem Leser Ihrer Ethik aufdrängen; ich wenigstens muß bekennen, daß ich mich allerdings nunmehr völlig enttäuscht sehe, wenn ich, gestützt auf jene Prämissen Ihrer früheren Lehre, eher ein zu strenges Festhalten an der Rechtspersönlichkeit zum Nachtheil der Liebe, als eine so abstracte Herrschaft dieser letzteren mir versehen hatte.

Wie viel mir selbst die „positive Liebe" gelte, brauche ich nicht zu versichern, da ich, so viel ich weiß, der Erste war, der ihr nicht nur eine Stelle unter den metaphysischen Kategorien zu vindiciren, sondern sie sogar, sofern sie, richtig verstanden, mit dem Begriff des vollendeten Willens und der absoluten Freiheit zusammenfällt, zum Realprincip der ganzen Philosophie zu erheben versucht habe. Freilich schon damals wandelte mich einige Besorgniß an, man werde nach wie vor bei verkehrten und mangelhaften Begriffen der Liebe bleiben, im mißverstandenen Eifer die Egoität, dieses negative aber nicht nicht seyn sollende Moment der Liebe, bis zur Entselbstung des liebenden Subjects untergehen lassen und darüber in alle die Consequenzen zurückfallen, welche seit dem ersten Auftreten jenes Princips des Wohlwollens und der Liebe bei den englischen Moralisten, diese Lehre dem dialectischen Rückschlag in den Egoismus preisgegeben haben. „An diesem Puncte hängt wesentlich mein ganzes System", schrieb ich (Wissenschaftsl. S. 297.) in klarer Voraussicht dessen, was nun, wenn irgendwo, in Ihrer Ethik jetzt auf's Entschiedenste erfolgt ist. Vielleicht kann der Unterschied unserer beiderseitigen ethischen Grundbegriffe nicht treffender bezeichnet werden, als damit, daß Sie die individuelle

Selbstständigkeit und Freiheit an den ontologischen Begriff der Monade, ich dagegen an den ethischen der Persönlichkeit und Egoität knüpfe. Was den Begriff der Liebe betrifft, so waltet bei Ihnen wie bei vielen Anderen, meiner Ansicht nach, immer noch dieselbe Täuschung, als ob das Subject in der Liebe, wenn sie recht und rein und ganz und gar Liebe seyn soll, sich völlig „entselbsten" müsse, damit jeder Rest von Egoität als ein trüber, giftiger Rückstand von Selbstsucht hinausgeworfen, das Subject ganz und gar in Demuth aufgelöst werde, sich völlig rückhaltslos an das geliebte Object hingebe, hinopfere, hinstürze und in ihm untergehe, um — was freilich hinzuzusetzen nicht vergessen wird — sich in ihm selbst wiederzugewinnen! Diese personificirte Dialectik des Widerspruchs, der ewig hin- und widerschlagenden gegenseitigen Selbstvernichtung war eben Hegels Erfindung, auch er nannte sie „Liebe" und sie blieb die Seele seines Systems — bei ihm, der Alles in den ewigen Proceß auflöste, völlig consequent — für uns aber, die wir die Persönlichkeit der individuellen Geister ebenso wie die der Gottheit festhalten wollen, ein principieller sophistischer Widerspruch. Hätten Sie, Verehrtester, im ersten Bande Ihrer Ethik, in der Geschichte, wie es die Zeitfolge forderte, zuerst die englische von Hobbes an bis auf die Moralisten und Deisten herab abgehandelt, und dann die deutsche Philosophie mit Leibniz darauf folgen und sich jenen entgegensetzen lassen, so würde in's hellste Licht getreten seyn, wie jenes Princip der englischen Moralphilosophie, das abstracte „Wohlwollen", eben deshalb umschlagen und zu Grunde gehen mußte, weil es ihm an dem Rechts- und Persönlichkeitsmoment, überhaupt an einer durchgeführten Rechtsphilosophie fehlte, und wie dagegen die deutsche Philosophie gerade mit diesem ihrem eigenthümlichen Verdienst hervortritt, daß Leibniz, der, von Haus aus juristisch gebildet, sein System selbst eigentlich und zuerst lieber von der prästabilirten Harmonie als von der Monadologie ein System des „Harmonismus" benannt wissen wollte, dasselbe durch und durch auf die Kategorie der gesetzlichen Nothwendigkeit begründete.

Doch dieß führt mich zurück auf Ihre Monadologie, und auf diese will ich mich für heute beschränken, so viel Anlaß ich auch sonst noch von Ihrer Vorrede und der ganzen ersten Abtheilung Ihres Systems zu Entgegnungen nehmen könnte. Wenn ich die Abstractheit der Liebeslehre als das bezeichnen zu müssen glaube, was Ihre Ethik in materieller Hinsicht vor andern Eigenthümliches und zu andern Ethiken Gegensätzliches hat, so kann Ihre Monadenlehre als das formale Eigenthümliche derselben angesehen werden, sofern Sie Sich nämlich dieser Lehre zur Begründung und ontologischen Prämisse für Ihr ethisches System bedienen. Wäre die Monadenlehre, wie Sie glauben, schon an und für sich eine evidente ontologische oder metaphysische Nothwendigkeit und Wahrheit, so würde sich allerdings auch die Ethik nach ihr richten, ihr wenigstens in keinem Puncte widersprechen, sich vielmehr eigenthümlich darnach gestalten müssen, falls überhaupt Consequenz im ganzen System herrschte. Bei solcher Consequenz aber, behauptete ich oben und schon in meiner Ethik (I. S. 170.), könne, abgesehen von den theologischen Bedenken, nur eine abstracte Rechts- und Gesetzmoral herauskommen, während Sie doch im Gegentheil eine abstracte Liebeslehre darauf gründen. Das ist der Differenzpunkt. Bei dem großen Gewicht, das Sie auf diese Begründung legen, und bei der Entschiedenheit, mit der Sie bei jeder Gelegenheit hervorheben, daß sich gar keine Ethik vollständig und befriedigend durchführen lasse außer auf diesem Grunde, fragt es sich vor allen Dingen, was für einen Begriff Sie mit Ihren Monaden verbinden. Daß dieser von dem der Leibnizischen Monaden ebenso wie von den Herbartschen Realen ganz verschieden ist, und worin diese Verschiedenheit besteht, setze ich als bekannt voraus, und wenn es nicht bekannt seyn sollte, dem wird es sich im weiteren Verlauf dieser Besprechung von selbst deutlich ergeben. Ferner fragt sich, ob, Ihrer Ansicht nach, das Princip der Ethik in der Monadologie selbst liege, oder ob diese nur die negative Bedingung, die conditio sine qua non, das nothwendige Mittel für dieselbe sey. Ich glaube in Ihrem Sinne jetzt das Letztere an-

nehmen zu müssen, da Sie ausdrücklich als positives Princip die Liebe an die Spitze stellen; und hierin scheint von neuem die Möglichkeit aufzuleuchten, daß wir uns vereinigen und durch Verständigung die Sache selbst aufklären können; denn auch ich halte dafür, daß ohne einen gewissen Monadismus weder die Metaphysik abzuschließen noch die Ethik anzufangen ist; aber sofort zeigt sich auch wieder, daß wir über den Begriff der Monade nicht einig sind, sofern Sie denselben, wie es scheint, viel weiter über das Gebiet der Natur, wenigstens der organischen, ausdehnen, während ich ihn lediglich auf das denkende Ich beschränke und behaupte, es giebt weiter nichts im strengen Sinne Monadisches als eben nur den Geist, sofern er denkendes, sich rein in sich selbst bestimmendes und selbstbewußt sich in sich reflectirendes Subject-Object ist. Sie dagegen legen die Monadicität schon in das substantielle Moment an und für sich, welches zwar auch den Geistern immanent ist, aber auch wohl abgesehen von dem Denken, metaphysisch als Substanzen für sich existiren könne, z. B. als Keime der organischen Wesen. Sie sprechen — und das ist hier die Hauptsache, welche in Betracht kommt — von „Urpositionen und Monaden" als von etwas Realem, von einer „Natur" in Gott schon vor der Weltschöpfung, von ewigen realen Bestimmtheiten, Individualitäten dieser positiven Substanzen, aus welchen sich, wenn sie von Gott zu eigner Thätigkeit angeregt oder entlassen werden, alle angestammten Kräfte frei, und in den menschlichen Monaden speciell zum selbstbewußten Denken entwickeln. Indem Sie hiermit die Einzelheit, das Anundfürsichseyn und die Monadicität der individuellen Substanzen schon in der Ontologie auf's äußerste verfestigen und verewigen, und, wie es scheint, hierdurch schon im Voraus allem Pantheismus radical zuvorgekommen zu seyn glauben, wird es (mir wenigstens) von der andern Seite ganz unbegreiflich, wie am Ende und auf der Höhe des ethischen Processes eben diese Wesen doch wieder ganz und gar „entselbstet", lediglich von Gottes Kraft und Geist durchhaucht und „begeistert" seyn sollen und seyn können. Die Ethik scheint aufzulösen, was die Metaphysik

gebunden hat, und somit jener Monadenlehre ebensowenig das Wort zu reden, wie die speculative Theologie, von welcher aus schon vor mehreren Jahren Chr. H. Weiße in dem „Philosophischen Problem der Gegenwart“ S. 378 fgg. die gegründetsten Einwürfe dagegen erhoben hat, die Sie auch in Ihrer speculativen Theologie S. 293. nicht widerlegt, sondern vor denen Sie Sich, was den Hauptpunkt betrifft, in die Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens mit der Bemerkung zurückgezogen haben, daß es „unentschieden bleiben müsse, auf welche ausdrückliche Weise Gott diese für uns substantiellen Wesenheiten mit sich vermittele, ob er sie als perennirende setze oder als flüssige in seine Einheit zurücknehme.“ In der That, wenn Ihnen dieß „ebenso gleichgiltig wie unbeantwortlich“ ist, so ist über Ihre Monaden nicht zu streiten. Denn sind sie nur „flüssige“ Bestimmungen, modi des denkenden göttlichen Geistes, deren Erhaltung mit einer continua creatio zusammenfällt, so bleibt von dem sonst gewöhnlichen Begriff der Monade kaum etwas übrig; würde aber Ernst gemacht mit der Unaufheblichkeit, Ewigkeit und „Unverwüstlichkeit“ dieser Urpositionen, so kann auch von keiner ersten und eigentlichen Schöpfung derselben die Rede seyn, und Gott selbst oder das Geistige in Gott ist und bleibt nur der ewige Ort und Ordner, der Demiurg dieser seiner „Natur“ in sich, wie er es, Ihrer Ansicht nach, in der wirklichen Welt ist. Es waltet hier eine Amphibolie des Begriffs der Monade, welche dem Vertheidiger immer die Möglichkeit offen läßt, sich, wenn der Gegner sie bei der einen Bedeutung faßt, auf die entgegengesetzte zu berufen, und dieser Umstand ist es, ich bekenne es offen, der mir wenig Hoffnung läßt, es in dieser Disputation weiter als zu einem bloßen Wortstreit zu bringen.

Einverstanden würde ich mich — um dieß gleich im Voraus zu sagen — mit Ihnen erklären können, wenn Sie bei der „Flüssigkeit“ und dem immerwährenden Setzen dieser Urbestimmungen in und vom absoluten Geiste bleiben wollten. Dann aber wären auch jene Monaden nichts als die phantasiemäßig anschaulichen Gedanken Gottes, und Gott „selbst“ nur der richtig und

concret (nicht abstract) von uns aufzufassende Geist; wir hätten aber weder ein Recht noch einen plausiblen Grund von einem besondern Leben im Sinne einer „realen“ Natur oder Welt in ihm zu sprechen; das, was auch nach meiner Ansicht zu bekämpfen ist, wäre nur jener abstracte Begriff des Geistes, wie man ihn gewöhnlich versteht, wenn man von einem „reinen“ Geist oder einem bloßen Denken spricht. Geist ist abgesehen von jeder äußerlichen Wirkungssphäre schon an und für sich und in sich selbst nicht ohne Substantialität, ätherische materia prima, Seele, nicht ohne dieses plastische Element, welches die passive, bestimmtwerdende Seite in seiner Selbstbestimmung ist, so daß zwar wohl der Begriff einer solchen an sich bestimmungsleeren, mit nichts als Expansibilität und Contractibilität ausgestatteten Materie (denn das sind eben die constitutiven Momente dieses Begriffs selber) für sich gedacht und gesetzt werden könnte, aber nicht (conversione simplici) auch ein reiner Geist ohne sie, eine bloße Formthätigkeit, actus purus. Gerade dieß, daß man den Geist (νοῦς) als solche abstracte Formthätigkeit fassen zu müssen glaubte und zum Theil noch glaubt, zeigt sich als logisch unmöglich; es wird doch immer eine Materie zugleich dialectisch mitgefordert, nur daß sie dann, wenn man einmal die Form einseitig für sich gesetzt hat, dualistisch auf die andere Seite tritt. Läßt man aber beide sich zur concreten Einheit durchdringen, so scheint es auf den ersten Anblick einerlei, ob man dieses Ganze ein reales oder ein ideelles, eine Welt oder einen Geist nenne (es scheint die Schelling'sche Identität des Realen und Ideellen im Absoluten zu seyn); bei näherer Erwägung jedoch wird sich alsbald zeigen, daß der Unterschied darin bestehe, ob man der Fülle der einzelnen endlichen Bestimmungen, diesem Inhalt als einzelnen von einander unterschiedlichen Dingen, relative Selbstständigkeit, Realität, Positivität, Monadicität, oder wie man sonst die wirkliche Existenz benennen will, beilegt, so daß für das all-einende Absolute nunmehr nur die Function jener Substanz, des formellen Inbegriffs, übrig bleibt, — oder ob man die Formthätigkeit, das Denken, Bestimmen selbst zum allein

Thätigen, die Inhaltsgebilde damit aber zu „flüssigen" Erscheinungen völlig „entselbsten", kurz zu bloßen Gedanken machen will, in welchem Falle dann das Ganze als der sich selbst denkende Geist dasteht. Das, was auch diesen bloßen Gedanken eine gewisse Selbstständigkeit unter sich gegenseitig und somit auch gegen das sie setzende und aufhebende Denkprincip zu verleihen scheint, ist nichts anders als dasselbe, was auch in unserm menschlichen Denken die logische Nothwendigkeit, das Gesetz des Denkens heißt; denn indem der Geist irgend einen bestimmten Begriff denkt, kann er nach dem Gesetz des Widerspruchs und der Identität nicht umhin, das damit Gesetzte zu setzen und das Widerstreitende auszuschließen; es ist dieselbe formale Möglichkeit und Unmöglichkeit, die im Denken und im Seyn waltet. Versucht man es diese reinen, abstracten Verhältnisse und Gesetze, deren sich das Denken gar nicht entschlagen kann, durch logische Abstraction allein hinzustellen, so ist es das rein Logische, an und für sich gar nicht Existirende, aber in und mit allem Existirenden zugleich in Existenz tretende Formelle; es ist das, was, wenn ich nicht irre, Weiße das „negativ Absolute" oder „Metaphysische" nennt.

Jene vorhin gerügte Amphibolie, oder vielmehr jene abstracte und einseitige Auffassung des Geistbegriffs als „bloßes" Denken oder reine Formthätigkeit, welche — so gewiß der Reflexionsbegriff der Form nie ohne den des Inhalts seyn kann — immer zugleich dualistisch eine Materie setzen mußte, war es, was den νοῦς der Alten nie von einer unmittelbaren Immanenz in der Materie frei werden, sondern, wie man sich auch quälte, immer wieder mit dem plastischen Naturprincip, der Natura naturans in Identität zusammensinken ließ: man konnte mit diesem νοῦς nie zu einem „naturfreien" Geiste in der Natur kommen, sondern nur zu einem (unmöglichen) naturlosen oder zu einem blos natürlichen. Wir übersetzen gewöhnlich das Wort νοῦς unbedenklich „Geist", „Vernunft", u. dergl. und setzen es damit unwillkührlich auch in unsern Geistbegriff, in das moderne Bewußtseyn über, ohne Zweifel mißverständlich und zu

mehr geringer Verwirrung der richtigen Beurtheilung des ganzen Spiritualismus. Die mittelalterliche Philosophie mußte schon deshalb, weil sie in jener abstract auflösenden Kunstkategorie mit ihren plastischen Bestandtheilen sich bewegte, auch immer dem Naturalismus verhaftet bleiben, und mühte sich — besonders die Alexandriner — vergeblich ab, Gott als das Supersubstantiale, Ueberseiende u. s. w. aus der Welt herauszuhalten. Ebendieselbe Noth hat aber auch noch in neuerer Zeit der abstracte Theismus und Deismus und eine große Anzahl der Mitphilosophirenden, welche die Freiheit und Persönlichkeit Gottes sowohl als der Menschen festhalten wollen, aber dabei den Geistbegriff nur negativ als immateriell oder als „reines" Denken fassen, und aus aller Verunreinigung mit der Materie herausziehen zu müssen glauben. Es kann nicht eher gelingen, ihn als Etwas für sich, so es außer und vor der Weltschöpfung, so es innerhalb derselben und mit derselben im lebendigen Bezuge, zu begreifen, als bis man ihm selbst das Substantielle, Aetherische, Sachliche in ihm selbst als Geist zu haben und zu lassen giebt. Das war auch der sogenannte geheime Grund und Drang, der die neuere protestantische Philosophie gleich bei ihrem ersten Beginn in Deutschland trieb, ein so großes Interesse an der Physik zu nehmen, nicht sowohl um dieser selbst willen, wie bei den practischen, realistischen Engländern, als vielmehr aus religiösem und ethischem Instinkt um des Geistes und der Freiheit willen. Es ist erklärlich was es war, das die deutsche Mystik und Theosophie zu der Vision einer Natur in Gott trieb, und warum dieses reale, lebendige, gemüthliche Moment, welches Jacob Böhme in Gott erschaut hatte, seitdem von allen tiefern Denkern, der abstracten logischen Metaphysik gegenüber, festgehalten und in irgend einer Weise als der bleibende Fund erachtet wird, den die gesunde Vernunft des philosophus teutonicus gemacht habe. Aber es ist nicht nothwendig, daß man gerade auch bei der Einkleidung stehen bleibe, die er dieser Wahrheit gegeben hat, und die Hypostase einer wirklichen Natur in Gott festhalte, auch nicht unter der Form einer Monadenwelt. Dieß ist in Kurzem

mein Glaubensbekenntniß über diesen Punct; ich setze es hierher, nicht um es hier zu beweisen und weiter auszuführen, sondern zunächst nur, weil ich glaube, daß es zur bessern Verständigung dessen beitragen wird, was ich weiter gegen Ihre Monadenlehre einzuwenden habe.

Dieß aber besteht wesentlich darin, daß diese Hypothese (denn dafür muß auch ich sie zur Zeit noch erklären) die Schwierigkeiten des Schöpfungsbegriffs und die des Verhältnisses der intelligiblen Welt und Gottheit zur wirklichen Welt nicht gelöst zu haben scheint. Was das Verhältniß, den Zusammenhang und doch Unterschied dieser Welt und jener ideellen anlangt, welcher Zusammenhang durch die Monaden und Urpositionen vermittelt werden soll, so ist so eben darauf hingewiesen worden, daß jene angeblich „realen" Bestimmtheiten, sofern sie in Gott und Gottes eigner geistiger Inhalt sind, nichts anders als „flüssige", selbstlose Gedanken seyn können; so aber sind sie eben nur Gedanken und an und für sich noch keine wirkenden Realprincipien der Dinge; sie sind entweder nur Vorbilder für die zu schaffenden Weltdinge, auf welche, wie bei Platon, der Vater der Werke hinblickt, indem er seine bildende Macht walten läßt; oder aber diese Gedankenbestimmungen selbst müssen sich durch einen Act des göttlichen Wollens dem substantiellen Elemente gleichsam einprägen und einsenken, um zu wirksamen Realprincipien zu werden; sie müssen sich in etwas Wirkliches verwandeln. Sowohl in dieser als auch in jener Weise wäre doch der Schöpfungsact eben nur als ein Factum hingestellt, keinesweges erklärt. Der Sprung aus der Gedankenhaftigkeit in die Realität des Seyns bliebe dabei immer noch das zu erklärende Unbegreifliche. Oder aber diese Bestimmtheiten sind selbst schon real, nur noch unthätig ruhende Principien, Wesen, σπέρματα der Dinge, die von Gott zur Selbstthätigkeit „erweckt" oder „erregt" oder auch nur frei entlassen, nicht länger gebunden gehalten werden, so daß sie sofort spontan, jedes nach seiner Art, aus sich selbst wirken. Fassen wir diese letztere Ansicht, so kommen die „Monaden" ziemlich genau mit dem überein, was Aristoteles mit

seinen εἴδη, Hegel mit seinen „Begriffen“ bezeichnete; es sind Potenzen, Principien von Energien, die, obschon noch latent, in ihrer Möglichkeit doch schon wirklich und wirksam sind.

Ihre Monadologie sucht gewissermaßen die platonische Ideenlehre mit der aristotelischen Potenzenlehre in der Weise zu verbinden, daß die Monaden nach der einen, transscendentalen Seite, nach Gott hin, Ideen, und nach der andern, in diese Welt herein, zugleich immanente Realprincipien der Dinge seyn und auf diese Weise den Zusammenhang vermitteln sollen. — Das wäre sehr schön; aber ich fürchte, es werden sich dieselben Bedenken gegen diesen Vermittelungsversuch erheben, die einerseits schon Aristoteles bei den platonischen Ideen fand, in welchen er eben jenen gesuchten Realzusammenhang (μέθεξις) mit der Welt nicht entdecken konnte, wenn er sie für Ideen Gottes nahm; und nehmen wir sie mit Aristoteles für Realprincipien der Dinge, so scheint wieder der Zusammenhang mit der Gottheit abgebrochen und zugleich für Gott, wenn ihm plötzlich die Gedanken zu Dingen gerinnen, nichts übrig zu bleiben, als das abstracte πρῶτον κενοῦν und der alles umspannende Sphäros zu seyn. — So concentrirt sich das Räthsel der Welt immer augenscheinlicher um und in dem Schöpfungsbegriff, und kann dieser als das eigentliche Problem der Philosophie der Gegenwart bezeichnet werden. So groß aber erscheint noch die Schwierigkeit der Lösung, daß nicht nur Philosophen, sondern auch Theologen, die sonst einem christlichen Theismus huldigen, sich doch scheu vor einer Schöpfung im eigentlichen Sinne des Wortes zurückziehen, und damit sich beruhigen, daß der Gottesbegriff wenigstens aus der naturalistischen und pantheistischen Substanz und von dem Abstractum einer physischen, moralischen und logischen Weltordnung erlöst, und zu einer geistigen Persönlichkeit gesteigert worden ist, womit ja doch die Hauptsache, die Freiheit Gottes der Welt gegenüber, gerettet scheint. Es ist nicht zu läugnen, daß damit schon sehr viel gewonnen ist, aber, ich fürchte, noch nicht genug, indem man, wenn man nicht weiter geht, auch jenen Gewinnst nicht sicher hat; denn „ewige Schöpfung“ ist doch im Grunde keine

Schöpfung, sondern nur ein beschönigender Ausdruck für Ewigkeit der Welt in und mit Gott, womit der Knoten nicht gelöst, sondern nur zerhauen scheint, so daß, wenn eine Verirfrage beseitigt ist, sich dafür sogleich eine andere aufdrängen wird, z. B. warum es seit solcher Ewigkeit Gott doch noch nicht weiter gebracht habe, wenigstens auf der Erde? und wenn diesem unsern tellurischen anderweitige Weltprocesse vorangegangen seyn sollen, so scheint der nicht abzuweisende regressus und progressus in infinitum augenscheinlich wieder in den zwecklosen absoluten Processualismus Hegels einzulenken, zu geschweigen, daß, so lange man noch nicht begriffen hat, wie irgend etwas Erstes aus Gottes Geist hervor in Realität tritt (was eben das Schöpfungsproblem ist), man auch ebensowenig eine Erhaltung der Welt (zumal wenn sie als creatio continua gedacht wird), und selbst nicht einmal eine vorsehende Regierung der Welt begreifen und vor dem immer von neuem sich aufdrängenden Zweifel sicher stellen kann; denn es fehlt hierbei überall auf gleiche Weise an der klaren Begreiflichkeit des Vermittelungsgliedes.

Doch dieß nur beiläufig. — Ich komme auf die Monadenlehre zurück und gebe zu, daß die Ontologie auf Grund der gegebenen Welt, die hier als Thatsache vorausgesetzt wird, allerdings auf Realprincipien der Dinge zurückgehen, ebenso, daß die speculative Theologie von ihrem Standpuncte aus eine gott-immanente Fülle von Ideen voraussetzen muß, behaupte aber, daß mit jener Setzung und mit dieser Fülle die Identität dieser Ideen und jener Realprincipien noch keinesweges erwiesen oder durch die Hypostasirung derselben zu Monaden begreiflich gemacht ist. Dazu muß ich noch fügen, mich hier der Kürze halber auf Kants Kritik des kosmologischen Beweises berufend, daß endliche, vergängliche Dinge zwar Ursachen, aber eben um ihrer Vergänglichkeit willen auch nur solche Ursachen voraussetzen, die selbst vergänglich sind, mithin keine unverwüstlichen und ewigen Urpositionen. Das Einzige, was zu einer solchen Voraussetzung berechtigen könnte, wäre der menschliche Geist, sofern nämlich dessen nicht endliche Wesenheit an und für sich, d. h. er selbst,

als Monade zu setzen ist. Und dieß ist er allerdings, sofern ein vernünftiges Denken gar nicht anders denn als ein sich in sich abschließendes, sich in sich reflectirendes Fürsichseyn begriffen werden kann. Dieß ist also wieder ein Punct, in welchem wir uns einig wissen, nur daß mir diese Monadicität auf die Geistigkeit beschränkt zu seyn scheint, und daß damit wohl die zeitliche Persönlichkeit des Menschen, aber doch nur erst als transitorische festgestellt zu seyn scheint, ebendeßhalb, weil das Monadische nur von dem Denken, dem ideellen Moment, mit vollkommener Berechtigung prädicirt werden kann, nicht aber in gleicher Weise von dem substantiellen. Denkend finden und ergreifen wir uns lediglich als reine Selbstthätigkeit, dagegen von Seiten der Seele, des Lebens, und was weiter damit in Continuität steht, fühlen wir uns ebenso unzweifelhaft abhängig und einem universellen Realzusammenhange einverleibt. Und da wird es denn unter dem blos metaphysischen Gesichtspuncte immer sehr zweifelhaft scheinen, ob diese unsere Seelensubstanz nicht auch nur eine auf- und untertauchende Woge im Strome des Naturlebens sey. Dieß gerade ist die Seite, an welcher sich das unmittelbare Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit in religiöser Hinsicht so unwiderstehlich und gewaltig aufdrängt, wie andrerseits die Insichgeschlossenheit und reine Selbstbestimmung des Denkens. Auf diesem blos ontologischen Wege, ohne Hinzunahme ethischer Gründe, fürchte ich, kommen wir nicht weiter; unser Selbstbewußtseyn führt zur Monadicität, und diese ist in so weit keine Hypothese, sondern eine Thatsache des Bewußtseyns, aber diese Monadicität führt auch nicht weiter als höchstens zur Möglichkeit einer ewigen Fortdauer, und es fehlt viel, daß sie mit logischer Nothwendigkeit zu der Voraussetzung ewiger Seelenmonaden a parte ante hindrängte, so daß wir wissenschaftlich berechtigt wären, durch diese Entdeckung umgekehrt wieder die absolute Wesenheit des creatürlichen Geistes zu stützen.

Dennoch verleihen Sie eben diesen uns immanenten Wesenheiten, die wir selbst sind, vor- oder überweltliche Ewigkeit in Gott, nämlich in Gottes Geiste. Wir alle sind nothwendig von

Ewigkeit her in Gott vorgedacht. — Ein trostreicher und wahrer Gedanke! nur daß wir eben in und mit diesem „Gedachtseyn“ noch nicht realiter existiren, und daß uns damit auch noch gar keine ewige Fortdauer garantirt ist, sofern nicht eben der Inhalt dieser Begriffe ein ewig Wesentliches besagt. Das bloße Vordenken Gottes macht es nicht, denn er denkt ohne Zweifel auch die vorübergehenden Erscheinungen vor, die als solche in seinem Weltplan zwar nothwendige, aber nichtsdestoweniger verschwindende sind. Wie nun, wenn Gott uns Menschen überhaupt nur als transitorische Persönlichkeiten, als zerbrechliche Gefäße seiner Ehre gedacht und gewollt hätte? Auch die Thier- und Pflanzengattungen hat er gedacht, aber führt dieß überhaupt auch bei den Begriffen der organischen Natur weiter, als eben bis zur Gattung und dem Gattungsprocesse, in welchem kein Individuum als Endzweck besteht, sondern nur transitorisches Mittel ist? — Sie haben dieß nicht übersehen, sondern ohne Zweifel ebendeßhalb machen Sie bei der Menschheit eine Ausnahme: die Menschheit allein unter allen Geschlechtern der Erde ist selbst ein Organismus, selbst ein Ganzes, selbst Totalität, und folglich alle und jede einzelne Verschiedenheit ein nothwendiges Glied und jedes Glied ein Individuum. Somit fällt hier das Moment der Besonderheit und das der Einzelheit oder des Exemplars zusammen, und zwar in das der Besonderheit. Dieser logische Ausweg, womit schon Duns Scotus u. A. den Streit des Realismus und Nominalismus beizulegen suchten, ist nichts Neues; er empfiehlt sich auf den ersten Anblick und ist in mehr als einer Hinsicht, bekanntlich auch von der Schleiermacherschen Schule für die Christologie, empfohlen worden, da hierdurch ein Haupt der Menschheit gewonnen zu werden scheint. — Sie nehmen die durchgängige Verschiedenheit der Begabung aller einzelnen menschlichen Subjecte für eine Thatsache und weisen diese der Anthropologie zu; aber diese Voraussetzung auf dem Wege der Induction zu beweisen möchte schwer, ja unmöglich seyn, zumal sich bei den Naturvölkern der Beobachtung um so weniger Varietät der Individuen darbietet, je roher sie sind, und eine

solche erst in und mit der Cultur hervortritt. Am allerwenigsten aber kann die Empirie bis zu dem Satze vordringen, daß solche Individualität nicht in leiblichen und äußerlichen Bedingungen ihren Entstehungsgrund habe, sondern eine von Gott urbestimmte, geistige sey. Sie legen aber gerade auf diese innerliche Urbestimmtheit den größten Nachdruck und wollen nicht, daß sie im leiblichen Organismus durch Abstammung, Clima u. s. w. begründet werde, weil ein solcher Determinismus mit der menschlichen Freiheit unverträglich sey. Ja Sie gehen so weit, die menschliche Persönlichkeit principiell in eben diese Individualität zu legen, wie sich dieß nach der obigen Lehre vom Organismus der Menschheit von selbst versteht, in welchem jede besondere Function einen einzelnen Repräsentanten und Vollstrecker haben muß, jeder Einzelne also als nothwendig erscheint. Andrerseits verkennen Sie gleichwohl nicht, daß der Determinismus nicht blos ein äußerlicher, sondern auch ein innerlicher seyn könne, ohne dadurch aufzuhören Determinismus zu seyn (ja er wird dadurch nur desto radicaler!); Sie polemisiren gegen Hegels Herabsetzung der Persönlichkeit auf solche äußerliche Zufälligkeiten, und setzen gleichwohl Selbst den Kern und Halt der individuellen Persönlichkeit in dieselbigen Particularitäten, nur daß Sie diese als ein ewig Vorgedachtes, Geistiges und Nothwendiges betrachtet wissen wollen. Dabei kommt denn auch Ihr Freiheitsbegriff consequenter Weise nicht über die innere Nothwendigkeit und Urbestimmtheit des Wesens jedes Individuums hinaus, so daß Ihnen, wie bei Leibniz und Hegel die innere Nothwendigkeit darum, weil sie eine innere, eigne ist, Freiheit, der Unterschied der Freiheit und der Nothwendigkeit kein sachlicher des Inhalts, sondern nur dieser formale ist.

Doch wir stehen hiermit nicht mehr auf dem rein ontologischen, sondern bereits auf ethischem Grund und Boden, bei dem Begriff der Persönlichkeit und Freiheit; und hier fragt es sich aufs neue, ob wir, sobald ethische Gründe zur Entscheidung zugelassen werden, jener Hypothese überhaupt noch bedürfen, ob sie nicht vielleicht mehr schadet als hilft. Eine unmittelbare Conse-

quenz jenes Persönlichkeitsbegriffs ist, daß das eigentliche Selbst des Menschen, sein „selbstischer Eigenwille“ als ein particularer dem „Urwillen“ in ihm entgegengesetzt wird, und zwar, wie dieß nach solchen Prämissen nicht anders seyn kann, völlig dualistisch; denn diese Macht des Urwillens, „welche die gewaltigste und gegenwärtigste Kraft unserer Individualität, den Eigenwillen und die Selbstsucht, überwindet und zwingt, zu unwillkührlicher Selbstaufopferung sich aufzuschließen, durch welche allein, wie durch den stärkeren Dämon im Menschen alles Große und Neuschöpferische vollbracht wird, kann nicht blos aus der subjectiven Endlichkeit und Einzelheit unserer Natur erklärt werden; es ist hierin das eigentlich Uebersinnliche im Menschen, die Gegenwart eines Ewigen, Einen und zugleich einigenden Willens in der Zwietracht und dem unablässigen Widerstreite der Einzelnen anzuerkennen. Wirkte nicht ein solcher Wille in unsere Endlichkeit hinein, so wäre gar keine die Welt und das eigne Selbst überwindende Sittlichkeit möglich. Der Mensch kann sich daher aus blos eignen, endlichen Kräften sittlich in jenem wahrhaftigen Sinne gar nicht machen, er wird es, indem jener heilige, die Selbstsucht zerstörende Wille ihn ganz erfüllt.“ (S. 10.). — Sollte man nach diesen und ähnlichen Worten nicht meinen, Sie setzten das radicale Böse in das eigentliche Selbst des Menschen, in seine Individualität? Aber freilich, auch dieses Wort wird in einem doppelten Sinne genommen, bald für Einzelheit, bald für qualitative Bestimmtheit. So widersprechen Sie andrerseits jenem Vorurtheil aufs bestimmteste. Sie denken Sich den Urzustand der Menschheit als ein Chaos von individualisirten Einzelwillen, welches erst von dem einigenden und ordnenden Willen Gottes durch Inspiration oder „Begeisterung“ demiurgisch zur Menschheit organisirt werde; und doch verkennen Sie andrerseits nicht, daß ein solcher sporadischer Urzustand, den auch Hegel voraussetzt, indem er die berüchtigte Hypothese vom Zusammentreffen der Menschen im Kampf auf Leben und Tod, im „Proceß des Herrn und Dieners“ fingirt — überall gar nicht stattfindet, sondern statt dessen das erste Gegebene der Familienzu-

stand ist. — Ihnen ist „der Grundwille" identisch mit der Macht der Ideen, und mit dem vernünftigen Menschengeiste selbst, in welchem jene urbildlich und ursprünglich eingeschaffen sind, und andrerseits ist Ihnen doch derselbe Grundwille eine so durchaus heteronomische Gewalt, daß er nur von obenherein wirken, den menschlichen Eigenwillen „zwingen", „brechen", ihn allein nur ethisch „machen" kann. Wird nicht gerade hiermit die menschliche Persönlichkeit zum bloßen Instrument und Sprachrohr, zur „hohlen Larve" einer fremden durch sie hindurch wirkenden Macht depotenzirt? — Aber freilich, auch aus diesem Dilemma bietet wieder eine Amphibolie den Ausweg: der Eigenwille als eigner Wille, Egoität, und als Selbstsucht, Egoismus.

Fassen wir indessen, von dem „Grundwillen" einstweilen absehend, die andere Seite, die „Individualität" näher ins Auge, von der Sie behaupten, daß sie, weil das eigne innere Wesen jedes Einzelnen, darum seine Freiheit sey. Hier nun scheint es Ihrer Theorie nach außer Frage zu seyn, ob diese Individualität eine innere Wesenschranke, oder ob sie nur die innerliche, aber auf verschiedenen Stufen in ihrer Entwickelung zurückgehaltene Potentialität, und diese an sich eine allgemeine, in allen Monaden gleiche sey, wie bei Leibniz. Ihre Ansicht muß allen Prämissen zufolge jene erstere seyn. Während nun Leibniz seine Monaden, weil sie innerlich ohne Wesenschranke sind, immer durch die äußere Gruppirung und Stellung im Universum bedingt seyn lassen muß, damit sie sich nicht alle gleich werden, dadurch die prästabilirte Harmonie und zuletzt auch die formale Einheit des Weltsystems stören, — kann, streng genommen, die entgegengesetzte Ansicht, die von einer unübersteiglichen i n n e r n Wesenschranke, einer unvertilgbaren Individualität und ewigen Verschiedenheit ausgeht, nicht zu dem andern, für die Persönlichkeit ebenso nothwendigen Momente der Allgemeinheit und Gleichheit kommen, und zwar deswegen nicht, weil diese unendliche Verschiedenheit, die dieser Ansicht zufolge den Kern der individuellen Persönlichkeit ausmacht, bei näherer Betrachtung gar nicht als eine blos in die Breite einander coordinirter disjunctiver Gegen-

säße, Unterschiede und Varietäten, sondern zugleich in subordinirten Abstufungen besteht. Unterscheiden wir das Moment der logischen Besonderheit von dem Momente der logischen Einzelheit (singularitas), und nehmen an, daß mehrere und viele Exemplare von derselben Besonderheit (Art oder Unterart, Varietät) existiren können, so kann von der logischen Besonderheit kein Beweis für die Nothwendigkeit des einzelnen Exemplars hergenommen werden, es ist gleichgiltig, durch welche und wie viele Exemplare jedwede Besonderheit repräsentirt werde, — man verzichtet auf diesen logischen Beweisgrund. Wenden wir aber das Schema des logischen Begriffs auf die Individuen einer Gattung an, so, daß alle und jedes zu einem verschiedenen, in seiner Art einzigen Individuum, selbst also zu einer besondern Art und zu einem besondern Begriff wird, als worauf eben die ewige Nothwendigkeit und Unaufhebbarkeit dieses Besonder-Einzelnen in der Totalität des Systems gegründet werden soll, so haben wir anstatt einer durchgängigen Coordination ebenbürtiger und wesengleicher Individuen, ganz unvermeidlich eine durchgängige Subordination, und zwar eine specifische, gattungsartige und kastenartige in der Menschheit; die Menschheit ist dann in der That nicht mehr eine, ein Geschlecht, sondern ihr Begriff zerfiele, im Widerspruch gegen sich selbst und gegen die Erfahrung, in ein abgestuftes System von Wesen aller Gattungen der Natur. Das aber wäre zugleich der Widerspruch gegen das ethische Princip überhaupt, der innere Determinismus schlimmster Art. Es ist einleuchtend und wird von mir ebensowenig wie von Ihnen oder irgend jemand geläugnet, daß beide Momente, das der Allgemeinheit und das der Besonderheit in dem Begriff der Persönlichkeit, die eben allein die wahre Einzelheit ist, verbunden seyn müssen, aber ich läugne, daß eine Monadologie, auch die Ihre nicht, im Stande ist dieses Problem zu lösen.

Mein Sendschreiben sollte, Ihrer Aufforderung gemäß, ein kritisches seyn; es würde den zugemessenen Raum weit überschreiten müssen, wenn ich auch positiv zur Aufstellung einer andern Vermittelungsweise an der Stelle der monadologischen fortgehen wollte. Dabei hat sich mir bei der erneuten Lectüre Ihrer On-

tologie wiederum klar herausgestellt, daß unsere Grundansichten, indem sie beide in der Annahme eines allgemeinen substantiellen Weltwesens, in und von dem wir alle getragen werden, übereinstimmen, darin auseinandergehen, welche Stellung und Function diesem Momente des Ganzen anzuweisen sey. Sie betrachten es noch immer mit den Früheren und namentlich mit Schelling als principiellen, genetischen, productiven Urgrund, ich als passive Substanz, Substanz, ὑποκείμενον im eigentlichen Sinne; es ist mir nicht positives Princip (ich nenne positiv das was ponirt, producirt, Sie das, was nicht negativ, nicht Schranke, nicht nichts ist), sondern negative Bedingung, nothwendiges Mittel, das nicht Nichtseynkönnende, wenn irgend etwas Höheres, Concreteres, Natur und Geist ist, das nothwendig in und mit diesem Höheren zugleich Gesetzte und zu Denkende nach dem zweiten logischen Canon, daß das Höhere nicht seyn kann ohne das Niedere; aber da zugleich nach dem ebenso einleuchtenden ersten logischen Canon das Niedere seyn und gedacht werden kann ohne das Höhere, so liegt in dem Niederen keine Potentialität (ratio sufficiens) für das Höhere — kurz, es ist nicht, weder actualiter noch potentialiter positives Princip, sondern nur negative Bedingung für einen mittelst desselben, nicht aus und von demselben zu realisirenden Zweck, und in dem realisirten Zweck fortdauernd immanent enthalten, so daß auch nicht, wie Sie einmal an einer spätern Stelle Ihrer Ethik sagen, das Mittel im erreichten Zweck „aufgehoben", gar nicht mehr vorhanden wäre. Indem sich hiermit schließlich mein Sendschreiben auf die Verschiedenheit unserer Methoden und Logik (wovon ich noch mehrere Beispiele anzuführen hätte) zurückgelenkt hat, habe ich, wie ich fürchte, einen unüberwindlichen Differenzpunct zwischen uns berührt, und indem ich deßhalb, wie gesagt, wenig Hoffnung hege auf eine gründliche und völlige gegenseitige Liquidirung unserer Ansichten, gereicht es mir doch gewiß nicht minder als Ihnen zur Ermuthigung und Freude, wenn wir bei alledem die Philosophie im Ganzen seit ihrer jüngsten Wendung auf ein gemeinsames einiges Ziel zusteuern sehen.

Welcherlei Hypothesen sind in der Philosophie zulässig?

Antwortschreiben an H. M. Chalybäus

von J. H. Fichte *).

Indem ich mich anschicke, Ihnen zwar kurz, aber wie ich hoffe, auf die Hauptpunkte Ihres vorstehenden Schreibens wenigstens, genügend zu antworten: kann ich nicht umhin, vor allen Dingen meinen aufrichtigen Dank dafür Ihnen darzubringen, daß Sie einen so gedanken- und inhaltsreichen Aufsatz auf meine Veranlassung abzufassen und ihn an mich zu richten mir die Ehre erwiesen. Wie sehr ich ferner das äußere Gewicht Ihrer Einwendungen anerkenne, liegt schon in dem Umstande, daß ich eine Beantwortung derselben sogleich hinzufügen zu müssen glaubte, nicht bloß deßhalb, damit den Kennern und Vertrauten der Wissenschaft die Gründe und Gegengründe über die beregten Punkte zumal vorgelegt würden, sondern weil ich ausdrücklich bezeuge, daß Ihre Prüfung eines der Hauptpunkte meiner Weltansicht mit solchem Talente, solcher Energie und so vielseitiger Geschicklichkeit ausgeführt worden ist, daß jene Grundlehre wohl erschüttert werden könnte, wenn ihre Stütze nicht dennoch tiefer oder wo anders läge, als wo dieselbe aufzusuchen Ihnen gefallen hat. Dabei versteht sich von selbst und wird aus dem Verlaufe meiner Antwort sich ergeben, daß ich aufrichtig erwogen und nach aufrichtiger Ueberzeugung geantwortet zu haben glaube. Ohnehin wird man wohl thun, wenn Einem die eindringende Prüfung eines Meisters der Wissenschaft zu Theil wird, diesen immer sel-

---

*) Die Redaction glaubt sich bei Bekanntmachung des vorstehenden litterarischen Briefwechsels vor dem Scheine verwahren zu müssen, als beabsichtige sie, besonders Anfangs, vorzugsweise die Schriften und Ansichten der Herausgeber in dieser Zeitschrift zur Sprache zu bringen. Herr Prof. Chalybäus hatte, bei gütiger Mittheilung seines Aufsatzes, zur Bedingung gemacht, ihn schon im ersten Hefte abgedruckt zu sehen. Unter diesen Umständen konnten wir nicht umhin, sogleich auch die Antwort hinzuzufügen. Die Redaction.

tener werdenden Vortheil zur Selbstprüfung zu benutzen, um an der Energie des Angriffs die innere Kraft seiner Ueberzeugungen zu erproben, und was dabei von der Erschütterung eingestürzt ist, wie alten Schutt bei Seite zu räumen und Neues an die Stelle zu führen. Aus demselben Grunde werde ich mich streng in der Defensive halten, so sehr mir auch sonst, wie Sie Selber wohl fühlen müssen, durch den Inhalt Ihrer vorstehenden Bemerkungen Veranlassung gegeben wäre, einen Streifzug in Ihr eignes Gebiet zu thun.

Ich unterlasse es auch noch aus einem tiefern Grunde: — denn eigentlich müssen wir doch fühlen, daß wir uns zwar im Allgemeinen und Nahen, nicht aber bis in die einzelnen Falten und Tiefen unserer Denkweise verstehen. In Wahrheit lernen wir am fremden Widerspruche doch nur uns selbst immer besser erkennen, immer tiefer uns herausläutern aus unserer Grundanschauung, welche allein uns auch Widerstandskräfte verleiht gegen die von Außen uns drohende Zerstörung. Deßhalb bin ich bei zunehmender Selbstbildung immer mißtrauischer geworden gegen den Werth eigentlicher Detailpolemik. Wie schon Göthe es ausgesprochen hat, daß nur ein gewisses Wohlwollen am Objecte es auch richtig und treu auffassen lehrt: so kann, wie ich glaube, fast nur ein schon in gewisse Entfernung gerücktes philosophisches System und es selber nur in seinem Totaleindrucke richtig gewürdigt und an seinen rechten Ort gestellt, das Bleibende in ihm vom Zufälligen und Beiläufigen, das Standhaltende vom Irrigen und Mangelhaften definitiv gesondert werden. Dann wird man finden, daß nicht selten ein respectabler Rest bleibt, der gerade zugleich als ursprünglicher Keim im Geiste des Urhebers gährte und nach einer vielleicht nicht vollkommen gelungenen Gestaltung rang. Aus dieser Vorliebe für innere Treue und Originalität halte ich daher auch nichts für schädlicher, als seine ursprüngliche Betrachtungsweise zu verstümmeln, um etwa einem übelklingenden Spitznamen zu entgehen, oder eine wirkliche Lücke in seinem Wissen verläugnen zu wollen, um der beliebten Einheit des Systemes und seinem „absoluten Wissen" kein De-

menti zu geben. Ohnehin haben manche Systeme der leeren Schleifen und Knöpfe nicht wenig, die nur der Symmetrie wegen angebracht Nichts binden oder schließen. Der gewöhnliche, in gerüsteten Paragraphen einhertretende, breit systematische Vortrag freilich verbirgt dergleichen auf's Sorgfältigste. Deßhalb sollten wir uns mehr auf philosophische Selbstbekenntnisse einlassen, dergleichen im commercium epistolicum älterer Philosophen, von Gassendi, Des Cartes, Spinosa, Leibniz, Kant und Lambert u. A. sehr nachahmenswerthe Beispiele uns vor Augen liegen, die oft gerade die tiefsten Blicke in ihre eigentliche Denkweise gestatten. Dies, unsere philosophische Verhandlungen zugleich abkürzende Verfahren scheint jetzt sogar um so nöthiger, als wir unverkennbar am Eingange einer neuen philosophischen Epoche stehen, wo für unsere Untersuchungen ein breiteres empirisches Material und eine umfassendere Orientirung über die Principien unerläßlich werden, wo daher eine „Theilung der Arbeit" — für die Systemmacher alten Schlages ein fürchterlicher Gedanke! — immer weniger sich abweisen läßt. Weßhalb auch — oder ich müßte mich sehr irren — in fünfzig Jahren die Philosophie ein weniger schwerfälliges Ansehen haben dürfte, als jetzt, indem man es nicht mehr für durchaus erforderlich halten wird, jede originale Entdeckung, — oder auch nur die Modification einer ältern — zur Breite eines ganzen Systemes auszuspinnen: — dergleichen die Physiker auch nicht thun! —

Der erste Hauptpunkt Ihrer Kritik betrifft die in meiner Ethik aufgestellte Idee der „Liebe" — wie Sie sagen — der ergänzenden Gemeinschaft, — wie ich vielleicht präciser und belangreicher jenen Gedanken ausdrücke; denn nach mir umfaßt jene Idee selber zwei untergeordnete ethische Richtungen oder Kräfte: Wohlwollen und Ergänzungsbedürfniß (Streben der „Vervollkommnung"), die stets einander bedingen und hervorrufen (vgl. meine Ethik II. 1. S. 63. 66 f.). Und allein schon die Erwägung dieses Verhältnisses konnte Ihnen das Bedenken erregen, ob Sie den rechten Sinn dessen getroffen, was ich an andern Stellen „Entselbstung" und „Liebe" nenne, wenn

Sie diesen Begriff bei mir Sich so ausdeuten, als solle in ihm „jeder Rest von Egoität, wie ein trüber giftiger Rückstand von Selbstsucht, hinausgeworfen werden, das Subject völlig rückhaltlos an das geliebte Object sich hinopfern, hinstürzen und in ihm untergehen, um sich dadurch in ihm selbst wiederzugewinnen." Sie nennen dies Letztere sehr richtig „die Dialektik der ewig hin- und wiederschlagenden gegenseitigen Selbstvernichtung." Ich müßte es, als Begriff gefaßt, für eine höchst unklare, sich selbst widersprechende Vorstellung erklären, als wirkliches Gefühl gehegt — wovon ich sporadische Beispiele nicht abstreiten will — für das untrügliche Zeichen einer krankhaft gebrochenen, höchst bedürftigen oder unglückseligen Individualität halten, die im Gefühl ihrer eigenen Unzulänglichkeit wenigstens im Andern, als Anhang oder Eigenschaft desselben, fortzuexistiren wünscht. (Auch manche confusen Unsterblichkeitslehren hängen mit jener durch und durch unklaren Vorstellung zusammen!)

Nach mir ist die ethische Liebe ein starkes, männliches Gefühl; und wie es nur aus dem Bewußtseyn eigener mittheilender Kraftfülle hervorgeht, so vermag es gerade darum die kräftigste Entselbstung zu üben, dem Geringern, Bedürftigen gnadenvoll sich hinzugeben, ja sich selbst opfernd und der beschränkteren Natur des Andern sich anpassend in dasselbe einzugehen: während es dem gegenüber auch eine empfangende nicht minder ethische Liebe giebt, die in aufnehmender Demuth das Höhere, Gewaltigere völlig sich anzueignen strebt, nicht um durch diesen Act der Entselbstung ihre Persönlichkeit im Andern verschwimmen zu lassen, sondern sie tiefer, vollkommner zu stärken, welches ethische Vervollkommnungsbedürfniß wiederum nicht Selbstsucht genannt werden kann. Doch darf ich dies Alles hier umsomehr bloß andeutungsweise behandeln, als ich nicht unterlassen habe, eine sorgfältige Phänomenologie jener Doppelrichtung der Liebe zu geben (Ethik a. a. O. S. 60. 61.). Und Stellen, wie folgende, die ich wegen ihrer Kürze einzuschalten mir erlauben darf, lassen keinen Zweifel über meine wahre Meinung (S. 67.):

„Darum heißt das höchste Gebot: „„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst““, gründlich erwogen, gleichfalls das Doppelte: Ergänze ihn thatkräftig, wo er es bedarf, und ergänze dich aus ihm durch gewissenhafte Hingabe an seinen Genius! Daß auch für Letzteres Selbstentsagung, Demuth, Niederkämpfen eigenwilliger Regungen die Grundbedingung sey, ja vielleicht das schwerste Opfer der Selbstigkeit damit gefordert werde, daß also auch hier der eigentliche Kern sittlicher Gesinnung zu Tage komme, dies ergiebt sich von selbst.“

Deßhalb kann ich auch durchaus nicht gestatten, jene im ganzen ethischen Processe Stufe für Stufe von mir nachgewiesene Untrennbarkeit der wahren, ethisirten Person von ihrer entselbsteten Einigung mit dem ewigen Geiste Gottes und dem jeweiligen Geiste der Menschheit, für eine bloße „Amphibolie“ ausgegeben zu sehen, der eine dialektische Begriffskünstelei zu Grunde liege. Vielmehr ist es ein ebenso universelles, wie zugleich die innerste Wurzel alles Ethischen aufschließendes Weltgesetz, es ist das offenbare Geheimniß aller Wechselanziehung der Creaturen, daß jedes Individuale, in seiner Verschlossenheit mangelhaft und unselig, erst in seinem Sichöffnen für das Ergänzende, im Erwecktwerden des eingebornen Keimes der Liebe in ihm, eine Vollkommenheit, und zugleich den Vollgenuß an ihr gewinne, den man Glückseligkeit zu nennen pflegt!

Somit ist am Allerwenigsten für mich ein „Dualismus“ zwischen Urwille und Sonderwille vorhanden, wie Sie behaupten. Der Individualitätstrieb ist ein ursprünglicher, demnach berechtigter: aber in seiner natürlichen (unethisirten) Unmittelbarkeit wirkt er chaotisch und nach zufälligen Eindrücken. In dieser Unmittelbarkeit des „Naturells“ ist Alles in einander gewirrt gegenwärtig, was erst auf der Stufe des „Charakters“ zur dauernden Gestalt und Richtung des Willens sich entscheidet; und die Ordnung und gesundbewußte Kraft dieses Willens erzeugt eben das Gute. Dies erweist meine Ethik bis in das Gegentheil, bis in's Böse hinein, welches nichts Anderes ist, als der in Verkehrung wirkende Vervollkommnungs- und Integrations-

trieb. Deßhalb geht zwar das Böse, als unendliche phänomenale Möglichkeit, jeder Gestalt des Guten zur Seite; aber es ist nichts eigentlich Reales, ohne eigenthümliches, erzeugendes Wollen, nur die praktisch gewordene Irrniß des Willens. Daher ist es reparabel, durch Rückbildung auszuheilen im Einzelnen, wie in der Menschheit. (Gleicherweise ist es daher auch — nebenbei sey es erinnert — kein Widerspruch, wie Sie meinen, wenn ich an den factischen Anfang des Menschendaseyns ebensowohl die Wirksamkeit natürlicher Selbstsucht, wie die der geselligen Triebe stelle: — und zeigt die Erfahrung es anders? Beide sind nur die in ihren Außenenden getrennt wirkenden Regungen des ursprünglichen Wohlwollens und ebenso ursprünglichen Vervollkommnungsstrebens, welche die Eine, engverbundene Wurzel unsers Willens bilden.)

Diese flüchtigen Andeutungen, welche eben damit sehr der Mißdeutung ausgesetzt sind, wären geradezu unzulänglich, wenn sie nicht auf der Unterlage einer schon gegebenen wissenschaftlichen Darstellung fußen könnten, welche nur auf das eigene Wesen des Menschen zurückgeht und sein eigenes Zeugniß für sich aufruft. Die rechte Ethik soll meines Erachtens nur sich hineinverständigen in die tiefste objective Natur unsers Willens: mein eigener Versuch ethischer Darstellung kann daher nur dadurch widerlegt werden, wenn ihm nachgewiesen wird, die menschliche Natur falsch aufgefaßt und ausgelegt zu haben. Zu dieser Art von Prüfung, aufrichtig gestanden, sehe ich bis jetzt noch keine Anstalt gemacht *). —

*) Ihre Rüge, daß meine Ethik mit dem völligen Verläugnen des Rechtsprincips in eine abstracte Liebeslehre auslaute, so sehr, daß „sie wage, das Recht (nach S. 266.) überhaupt für nichts Sittliches zu erklären, sondern nur die Liebe und das Wohlwollen für sittlich gelten zu lassen", — diese Rüge ist mir schwer erklärlich. Sollte Ihnen wirklich entgangen seyn, was den letztern Ausdruck betrifft, daß ich nach meinem durch die ganze Lehre von den praktischen Ideen begründeten Sprachgebrauche, das „Ethische", als den allgemeinern Begriff, vom „Sittlichen" oder „specifisch Sittlichen", welches bloß der Idee ergänzender Gemeinschaft entspricht, unterscheide und unterscheiden müsse? So gewiß nun die

Ihr zweites, ausgeführteres Bedenken ist gegen meine Monadologie gerichtet, zunächst als allgemeines Princip des Endlichen, während Sie eine theilweise Geltung derselben, in der Sphäre des Geistes, sogar billigen, — sodann in ihrem Verhältnisse zu jener „Liebe". Sie trennen beide weit von einander und behaupten sogar — es ist eigentlich Ihr Hauptvorwurf

Rechtsidee der Idee ergänzender Gemeinschaft untergeordnet ist, so gewiß kann sie das „specifisch Sittliche der Gesinnung" (so drücke ich mich aus) nicht erzeugen, — und verhält es sich der objectiven Natur der Sache nach nicht gerade also? Wegen des Vorwurfs die Rechtsidee zu „verläugnen", glaube ich übrigens getrost seyn zu können: — besteht doch nach meiner authentischen Erklärung (Ethik II. S. 37.) „die vollständige und zugleich positive Idee des Rechtes" darin: „Jeder hat den gleichen Anspruch auf freie Entwicklung seines Genius in der Gemeinschaft: erst dann ist die innere Gerechtigkeit, das ureigne, gottverliehene Recht, an ihm erfüllt." — Weit eher bin ich auf den entgegengesetzten Vorwurf gefaßt, daß ich die Idee des Rechts und ihre Anforderungen bis in's Bedenkliche überspannt habe. Jedenfalls aber ergiebt sich, daß diese Auffassung des Rechts mit meiner Lehre vom „Genius", von der monadischen Urpersönlichkeit des menschlichen Geistes auf's Innigste zusammenhängt und schwer mir zu benehmen seyn wird, so lange ich nicht durch „Erfahrung" und „Induction" überzeugt werde, daß wirklich nur, wie Sie sehr unerwarteter Weise zuzugeben scheinen, „seine Individualität in leiblichen und äußerlichen Bedingungen ihren Entstehungsgrund habe"; — wo sie dann allerdings kein Recht hätte, am Wenigsten ein „ureignes" und gottentsprungenes", so wenig als die Thierindividuen.

Was aber meine von Ihnen (aus Ethik II. S. 266.) angeführten Worte betrifft, so verschwindet jedes Recht der Anklage, wenn man sie vollständig und im Zusammenhange giebt. Ich setze sie deßhalb her: „Auf der höhern Stufe dagegen — man kann sie die der Billigkeit nennen — sucht der Rechtswille auch das einzelste Vertragsverhältniß der allgemeinen Gerechtigkeit so adäquat als möglich zu machen, und enthält sich daher von einer positiven Rechtsbefugniß Gebrauch zn machen, welche jener höhern Idee" (der Gerechtigkeit) „nicht entsprechen würde. Aber auch hier ist noch nichts specifisch Sittliches, dem Wohlwollen Entspringendes gesetzt, sondern nur die Idee des Rechts ist völlig verwirklicht, indem sie auch bis in das Einzelne hinein die Rechte und die Verbindlichkeiten einander proportional macht" u. s. w. Schwerlich bleibt hier auch nur der oberflächliche Schein zurück, als sey das Recht überhaupt nichts Ethisches, d. h. kein Sittliches in Ihrem Sinne!

gegen meine Philosophie und hängt mit Ihrem Mißverständnisse meines Begriffs der Liebe zusammen: — daß beide in nothwendigem Widerspruch mit einander stehen. Sie sagen: „Indem Sie schon in der Ontologie die Monadicität der individuellen Substanzen auf's Aeußerste verfestigen und hierdurch schon im Voraus allem Pantheismus radical zuvorgekommen zu seyn glauben, wird es (mir wenigstens) von der andern Seite ganz unbegreiflich, wie am Ende und auf der Höhe des ethischen Processes eben diese Wesen doch wieder ganz und gar „„entselbstet““, lediglich von Gottes Kraft und Geist durchhaucht seyn sollen und seyn können. Die Ethik scheint aufzulösen, was die Metaphysik gebunden hat.“

Abgesehen hierbei von dem schon zwischen uns erledigten Punkte, daß, wenigstens nach der Auffassung meiner Metaphysik und Ethik, es keinesweges ein „Widerspruch“ ist, den menschlichen Geist als ein Monadisches zu setzen und dennoch ihn von Gottes Geiste „durchhaucht“, für ihn permeabel seyn zu lassen — und warum doch sollte dies ein Widerspruch seyn? — glaube ich auf allgemeinere Weise längst gezeigt zu haben, wie concrete Eigenthümlichkeit und beharrliche Monadicität unabtrennlich seyen von jenem zweiten Princip der Urbezogenheit und der einenden Vermittlung. Es muß mir erlaubt seyn, in dieser bloß gelegentlichen Verhandlung mich auf ältere, rein wissenschaftliche Darstellungen zu berufen; z. B. also auf „Speculative Theologie“ (§§. 24 ff. 33. 34.).

Ebenso was den von Ihnen als ungeeignet bezeichneten Ausdruck einer „ewigen Natur“ in Gott betrifft. Ich finde vortrefflich, weil aus einer tiefen Anschauung des Wirklichen geschöpft, was Sie im Vorhergehenden über die Unmöglichkeit eines „reinen“ Geistes und für die Nothwendigkeit sagen, auch im absoluten Principe eine prima materia und substantielles Seyn, als die „passive Seite“ seiner geistigen Wesenheit anzunehmen. Aber sollten Sie nicht gerade diese Lehre fast bis auf die Ausdrucksweise hin in meiner „speculativen Theologie“ gefunden haben, umständlich begründet, aber zugleich genau angeknüpft an

den gegebenen Weltbegriff, durch welche Stütze allein, wie ich festiglich überzeugt bin, die Lehre aufhören kann eine bloße Denkmöglichkeit, eine „Hypothese“ in schlechtem und gemeinem Sinne zu bleiben? Dies reale und dennoch durchgeistete Element, worin die centrale Wurzel und der ewige Wesensgrund alles Realen liegt, nenne ich nun die ewige Natur in Gott, theils um den Gegensatz recht stark zu accentuiren sowohl gegen die reine Geistigkeit (mera spiritualitas) Gottes im ältern Theismus, wie gegen die Hegel'sche Hypothese eines bloßen weltschöpferischen Denkens der absoluten Idee — (Ihre „phantasiemäßig anschaulichen Gedanken Gottes“ als Grund alles Endlichen enthalten denselben ungerechtfertigten Sprung vom Idealen in's Reale), — theils um durch den Ausdruck energisch zu bezeichnen, worauf es hierbei ankommt: nicht ein bloß Gedankenmäßiges, reine Begriffe zu setzen, sondern ein Reales, concret Substantielles, welches in die endliche, erfahrungsmäßige Wirklichkeit und Natur allgegenwärtig hineinwirkt, wo es also nicht gelingen kann es abermals in eine leere Jenseitigkeit hineinzuschieben.

Da haben Sie, an diesem einzelnen Punkte ausgesprochen, was mich principiell trennt von unsern, noch immer viel zu sehr „hinter lauter Begriffen forschenden“ speculativen Theologen. Sie jedoch hätte ich eher, nach dem Gewichte einzelner älterer Aeußerungen zu urtheilen, darin auf meiner Seite gesucht, wiewohl ich freilich anerkenne — wovon allerdings meine Unkunde die Schuld tragen mag, — eine scharfgefaßte Alternative zwischen beiden Grundansichten und Methoden bei Ihnen noch nicht gefunden zu haben. Wie dem indeß auch sey, will man meine Ansichten richtig würdigen, so ist jener Gesichtspunkt nie aus den Augen zu verlieren.

Und dies ist es auch, warum ich mich besinnen müßte, Ihren Vorschlag der Einigung sofort anzunehmen, indem ich jene Monaden mit Ihnen „als flüssige, immerwärend gesetzte Urbestimmungen“ der göttlichen Schöpferthätigkeit (durch eine creatio continua) annähme. Ich finde einerseits durch diese trans-

gegen meine Philosophie und hängt mit Ihrem Mißverständnisse meines Begriffs der Liebe zusammen: — daß beide in nothwendigem Widerspruch mit einander stehen. Sie sagen: „Indem Sie schon in der Ontologie die Monadicität der individuellen Substanzen auf's Aeußerste verfestigen und hierdurch schon im Voraus allem Pantheismus radical zuvorgekommen zu seyn glauben, wird es (mir wenigstens) von der andern Seite ganz unbegreiflich, wie am Ende und auf der Höhe des ethischen Processes eben diese Wesen doch wieder ganz und gar „„entselbstet““, lediglich von Gottes Kraft und Geist durchhaucht seyn sollen und seyn können. Die Ethik scheint aufzulösen, was die Metaphysik gebunden hat.“

Abgesehen hierbei von dem schon zwischen uns erledigten Punkte, daß, wenigstens nach der Auffassung meiner Metaphysik und Ethik, es keinesweges ein „Widerspruch“ ist, den menschlichen Geist als ein Monadisches zu setzen und dennoch ihn von Gottes Geiste „durchhaucht“, für ihn permeabel seyn zu lassen — und warum doch sollte dies ein Widerspruch seyn? — glaube ich auf allgemeinere Weise längst gezeigt zu haben, wie concrete Eigenthümlichkeit und beharrliche Monadicität unabtrennlich seyen von jenem zweiten Princip der Urbezogenheit und der einenden Vermittlung. Es muß mir erlaubt seyn, in dieser bloß gelegentlichen Verhandlung mich auf ältere, rein wissenschaftliche Darstellungen zu berufen; z. B. also auf „Speculative Theologie“ (§§. 24 ff. 33. 34.).

Ebenso was den von Ihnen als ungeeignet bezeichneten Ausdruck einer „ewigen Natur“ in Gott betrifft. Ich finde vortrefflich, weil aus einer tiefen Anschauung des Wirklichen geschöpft, was Sie im Vorhergehenden über die Unmöglichkeit eines „reinen“ Geistes und für die Nothwendigkeit sagen, auch im absoluten Principe eine prima materia und substantielles Seyn, als die „passive Seite“ seiner geistigen Wesenheit anzunehmen. Aber sollten Sie nicht gerade diese Lehre fast bis auf die Ausdrucksweise hin in meiner „speculativen Theologie“ gefunden haben, umständlich begründet, aber zugleich genau angeknüpft an

den gegebenen Weltbegriff, durch welche Stütze allein, wie ich festiglich überzeugt bin, die Lehre aufhören kann eine bloße Denkmöglichkeit, eine „Hypothese" in schlechtem und gemeinem Sinne zu bleiben? Dies reale und dennoch durchgeistete Element, worin die centrale Wurzel und der ewige Wesensgrund alles Realen liegt, nenne ich nun die ewige Natur in Gott, theils um den Gegensatz recht stark zu accentuiren sowohl gegen die reine Geistigkeit (mera spiritualitas) Gottes im ältern Theismus, wie gegen die Hegel'sche Hypothese eines bloßen weltschöpferischen Denkens der absoluten Idee — (Ihre „phantasiemäßig anschaulichen Gedanken Gottes" als Grund alles Endlichen enthalten denselben ungerechtfertigten Sprung vom Idealen in's Reale), — theils um durch den Ausdruck energisch zu bezeichnen, worauf es hierbei ankommt: nicht ein bloß Gedankenmäßiges, reine Begriffe zu setzen, sondern ein Reales, concret Substantielles, welches in die endliche, erfahrungsmäßige Wirklichkeit und Natur allgegenwärtig hineinwirkt, wo es also nicht gelingen kann es abermals in eine leere Jenseitigkeit hineinzuschieben.

Da haben Sie, an diesem einzelnen Punkte ausgesprochen, was mich principiell trennt von unsern, noch immer viel zu sehr „hinter lauter Begriffen forschenden" speculativen Theologen. Sie jedoch hätte ich eher, nach dem Gewichte einzelner älterer Aeußerungen zu urtheilen, darin auf meiner Seite gesucht, wiewohl ich freilich anerkenne — wovon allerdings meine Unkunde die Schuld tragen mag, — eine scharfgefaßte Alternative zwischen beiden Grundansichten und Methoden bei Ihnen noch nicht gefunden zu haben. Wie dem indeß auch sey, will man meine Ansichten richtig würdigen, so ist jener Gesichtspunkt nie aus den Augen zu verlieren.

Und dies ist es auch, warum ich mich besinnen müßte, Ihren Vorschlag der Einigung sofort anzunehmen, indem ich jene Monaden mit Ihnen „als flüssige, immerwärend gesetzte Urbestimmungen" der göttlichen Schöpferthätigkeit (durch eine creatio continua) annähme. Ich finde einerseits durch diese trans-

scendente Hypothese für die Welterklärung wenig erreicht: andrerseits müßte ich befürchten, mit einer entschiedenen Bejahung oder Verneinung dieses Lehrpunktes überhaupt, über den klar abgegränzten Umkreis wissenschaftlicher Berechtigung hinauszugehen, den ich lediglich in der Anknüpfung an das Gegebene finden kann.

Worin jedoch, gerade nach diesem Erkenntnißkanon, für mich die Nothwendigkeit liege, jene unendliche substantielle Fülle der Dinge, — welche, nach ihrer abbildlichen Wirkung in die Welt, im ewigen Urgrunde nur durch eine absolut intelligente Macht geeint gedacht werden kann — nach der endlichen Welt zu gerichtet, zugleich zu fassen als ein geschlossenes System gesondert existirender und wirkender, urbeharrlicher Substanzen: darüber erlauben Sie mir noch kurze Rechenschaft abzulegen.

Dies geschieht am besten, wenn ich Ihnen schlicht historisch bekenne, was mich allmählig, aber immer fester, auf jene Annahme geführt. Es waren vor Allem naturhistorische und anthropologische Studien, welche mich von dem Individuellen und Eigengearteten in allem Daseyn, zugleich aber von der Zähheit und Unverwüstlichkeit dieses Pricips in all seinen Vermischungen oder Verlarvungen allgegenwärtig empirisch überzeugten. Deßhalb habe ich gar Nichts dagegen, sondern nehme diesen Ausdruck willig auf, wenn Sie meine Monadenlehre eine „Hypothese“ nennen: sie ist es, aber eine gültige, täglich sich mehr bestätigende; denn es ergiebt sich, daß sie jeder Welterscheinung nothwendig „unterzulegen“ sey.

Sodann jedoch darf ich nicht verschweigen, wie dem für diese Auffassung schon Vorbereiteten nun auch das Herbart'sche System in einem andern Lichte erschien, als vorher. Dies war der Grund, der mich von einer anfänglichen lebhaften Polemik gegen Herbart zur Anerkennung seiner Hauptleistung ablenkte, worüber schon Herr Professor Drobisch in gegenwärtiger Zeitschrift belehrende und wie ich glaube, wichtige Verhandlungen

mit mir pflog *). Eine selbstständige Durcharbeitung der ersten metaphysischen Grundbegriffe befestigte und vollendete meine Ueberzeugung.

Meine „Ontologie“ hat nämlich den strengen Beweis geführt: nichts Reales entsteht wahrhaft, aber Nichts vergeht auch; sondern Alles, an sich ewig, wandelt bloß in jenem scheinbaren Entstehen und Vergehen seine Beschaffenheiten am Wechselverkehr mit einander. (Auf dieser vorauszusetzenden, auch physikalisch streng erweisbaren Ewigkeit der „Materie“, d. h. der Summe des Realen, fußt auch die ganze Naturkunde: ohne sie ist, wie bekannt, keine Physik, keine Chemie, keine Physiologie, überhaupt keine exacte Naturwissenschaft möglich. Es ist derselbe ontologische Satz, nur in seiner Begränzung auf das Reale der Naturerscheinungen dargethan.)

Diesem ersten gesellt sich ein ebenso evidenter zweiter Lehrsatz hinzu: die qualitativen Veränderungen, welche die erscheinenden Wesen darbieten, lassen sich nur zurückführen auf eine geschlossene Mannigfaltigkeit an sich unveränderlicher Urqualitäten, die den realen Wesen anhaften oder die sie selber sind: — die „realen Wesen“ Herbart's, die Urpositionen meiner Metaphysik, welche mit Herbart bis hierher sich im Einverständniß befindet.

Aber in einem dritten Satze glaubt sie das Herbart'sche Resultat überschreiten zu müssen: jene realen qualitativ urbestimmten Wesen, weil sie factisch in einander einwirken und harmonisch zusammengefugte Erscheinungsganze darbieten, müssen eben darum ewig urbezogen und auf ideale Weise in einander gesetzt seyn, d. h. eine allbeziehende einende Macht muß durch sie hindurchgehen. Hiermit eröffnet sich eine neue Reihe von Untersuchungen und Begriffen, welche unabweisbar, aber auf sicherer Grundlage, über das Gegebene und seine nächsten Gründe hinausleiten. Auch Herbart erkennt eigentlich, wiewohl nur für ein bestimmtes Gebiet von Erscheinungen, und mit einer popu-

*) Zeitschrift für Philosophie: XIV. Bd. 1. Heft. Man wird wohl thun, sie auch zur Aufhellung der gegenwärtigen Verhandlungen nachzulesen.

lären Bezeichnung sich genügend, die Nothwendigkeit eines solchen Aufsteigens an. Um die Verbindung der einfachen realen Wesen in organischen Körpern, ebenso um die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen zu erklären, genüge nicht jenes bloße „Zusammen" realer Wesen, man müsse eine „besondere" (irgendwie auf Gott zurückzuführende) „Veranstaltung" dabei zu Hülfe nehmen. Diesen einfach evidenten Gedanken brütet nun meine Metaphysik, wiederum auf die Prämissen des Weltbegriffes gestützt, so weit diese reichen, zu gewissen „Hypothesen" über das Wesen des höchsten Grundes aus, die zwar nicht die Evidenz und detaillirte Klarheit der ontologischen Weltbegriffe erster Reihe besitzen können, — schon darum nicht weil die intelligenten Kräfte des höchsten Wesens, zu deren Annahme man gebieterisch genöthigt wird, näher gedacht und bestimmt, doch nur in einer, menschlicher Analogie entlehnten Bezeichnung gefaßt zu werden vermögen, — die jedoch — da diese Ueberzeugung durch eine Reihe immer neuer Gründe aus der Weltbetrachtung sich steigern läßt — einen Grad von Evidenz erreichen, der sie zu wissenschaftlicher Behandlung geeignet macht. Die phantasieschwunghaften Theosophen unter uns mögen dies behutsame Verfahren freilich sehr ungenialisch finden, während unsere Pantheisten und Atheisten es schon im Principe als ein heil- und zweckloses verwerfen. Sie, mein Verehrter, gehören gewiß zu keinen von beiden; außerdem habe ich nachgewiesen, daß es fruchtbar und ergiebig gemacht werden könne, und darf das Recht ansprechen, daß man sich auf meine Beweisführung Punkt für Punkt einlasse, statt sie in Bausch und Bogen beliebig abzufertigen.

Denn wie sehr auch jene drei Sätze mit vollkommner Evidenz mir feststehen, so sind sie für mich doch keine „höchsten" Principien, aus denen man Alles vermeintlich a priori herausdeduciren könnte, sondern es sind fundamentale Wahrheiten, denen niemals widersprochen werden kann, die aber unablässig zu erweitern sind durch immer tieferes Eindringen in die Universalthatsachen des Weltbegriffes. Am Wenigsten schiele ich

daher von hier aus sogleich zu den theologischen Fragen hinauf und mache vorerst mir keinen Kummer darüber, ob sich der Begriff einer „zeitlichen Schöpfung“ und eines göttlichen Urgeistes damit ausgleichen lasse. Nachher, bei dem unbefangenen Fortgange der Untersuchung, glaube ich freilich gefunden zu haben, daß gerade darin jene beiden Begriffe ihre Bestätigung und neues Licht erhalten. Es findet kein „Gegensatz“, kein Entweder-Oder statt zwischen „zeitlicher“ und „ewiger Schöpfung“; sondern beide Begriffe gehören zu einander, machen sich wechselseitig, auf ganz concrete Weise, verständlich und erzeugen zugleich damit die immer mehr zu steigernde Evidenz eines in den zeitlichen Schöpfungen Zwecksetzenden, seine geistigen und gemüthlichen Eigenschaften darin offenbarenden Gottes: — was Alles nunmehr nicht bloß im Gebiete theologischer Transscendenzen bleibt. Aber auch hierüber wünschte ich zu meinem eigenen Besten, d. h. zum Besten des von mir neu angetretenen Erkenntnißweges — der zum Glücke zugleich ein sehr alter und ganz unabweislicher ist — eine detaillirtere Prüfung meiner „speculativen Theologie“, die im Einzelnen gewiß sehr vieler Umbildungen und Berichtigungen bedarf, die jedoch in ihrer Grundlage weder durch einmal fixirte theologische Vorstellungen, noch durch aprioristische Denkmöglichkeiten umgestürzt werden kann, da sie sich auf einem ganz andern Boden befindet.

Gleicherweise läßt sich von jener Grundansicht aus gar nicht abweisen, daß, was von Untenher betrachtet, als ein Unverwüstliches, Monadisches in der Welterscheinung sich darstellt, zugleich in einende Zweckverknüpfung gesetzt, folglich intelligirt seyn müßte, somit nur als ein System von „Ideen“, weltschöpferischen Gedanken im absoluten Geiste, gedacht werden könne. Dennoch müssen, nach dem oben entwickelten methodischen Kanon, beide Bestimmungen, die sich übrigens gegenseitig nicht aufheben, neben einander ihre Geltung behalten, weil von unserm, dem anthropocentrischen, Standpunkte es ewig unmöglich bleibt zu erklären — (ich wiederhole alles Ernstes nochmals die Ihnen anstößig gewordenen Worte): „auf welche ausdrückliche

ward? Wer hat uns zu dieser Verirrung führen können, von der man kein Beispiel gesehen hat, zu keiner Zeit, in keinem Lande, selbst nicht in Rom, wo es sich, wenn man sich über das Ackergesetz stritt, einzig um eine Theilung der vom Feind erbeuteten Ländereien handelte? Wer hat es bewirken können?" — Mit dieser Frage eröffnet A. Thiers seine im Jahr 1848 abgefaßte Schrift über das Eigenthum *); ein, wie es sich von dem Talente seines Verfassers nicht anders erwarten ließ, sehr wohlgeschriebenes, auch, aus dem praktischen Gesichtspuncte betrachtet, den der Verfasser im Auge hatte, lehrreiches und nicht ungründliches Buch, in welchem man jedoch eine eigentlich philosophische Lösung der Aufgabe, die es sich gestellt hat, nicht wird suchen wollen, ja auch nicht eine streng philosophische Stellung derselben. Denn auch jene Frage wirft der Verfasser nicht in dem Sinne auf, als wolle er damit die Berechtigung des philosophischen Standpuncts anerkennen, Alles, auch das dem gesunden natürlichen Menschenverstande noch so Einleuchtende, in Frage zu stellen, und wolle auf die Nothwendigkeit hinweisen, das Problem der rechtlichen Begründung des Privateigenthums, unangesehen der Evidenz, welche die Geltung der Thatsache für das unmittelbare Rechtsbewußtseyn aller Völker hat, in der strengen Weise philosophischer Rechtswissenschaft zu erledigen. Er betrachtet vielmehr auf seinem Standpunct den neuerdings angeregten Streit über die Rechtmäßigkeit des Privateigenthums als eine historische Zufälligkeit. Derselbe erscheint ihm als ausgehend von jener Parthei in Frankreich, welche seit 1830 neben den politischen auch große sociale Veränderungen in Aussicht gestellt hatte, und, da sie zu ihrem Unglück das Werk von 1789 bereits gethan, die sociale Gestaltung des Feudalsystems beseitigt und eine neue Ordnung der Dinge, begründet auf allgemeine Rechtsgleichheit, in voller Blüthe fand, ihr unbedacht gegebenes Versprechen nicht anders zu erfüllen weiß, als durch einen Angriff auf die allgemeinen und nothwendigen Grundlagen der Gesellschaft, und unter diesen insbesondere auf das Recht des Eigenthums. — Sof-

*) Sur la propriété. Par M. A. Thiers. Par. 1848.

chen Gegnern gegenüber war ohne Zweifel eine Darstellung, wie die des gewandten und geistreichen Staatsmannes ganz an ihrem Platze, eine Darstellung, nur darauf berechnet, durch ein beredtes Wort die gesunde Vernunft in ihr Recht einzusetzen, die positiven Forderungen und Vorschläge der Gegner als widersinnig und unausführbar darzulegen, und die unermeßlichen Vortheile, welche der Grundsatz der Heiligkeit des Eigenthums der Gesellschaft gewährt, die ohne ihn nicht bestehen kann, in ihr hellstes Licht zu stellen.

Es ist meine Absicht nicht, mit dem berühmten Verfasser des angeführten Werkes, oder mit irgend einem derer, die in ähnlich praktischer Beziehung jene große Frage behandelt haben, hier in die Schranken zu treten. Ich betrachte sie nach dieser Seite als vollkommen entschieden, und überlasse die weitere Discussion jener praktischen Gesichtspuncte denjenigen Zweigen der moralischen, politischen und volkswirthschaftlichen Literatur, von denen eine mehr populäre Belehrung allerdings auch über solche Gegenstände immer von Neuem ausgehen muß. Dabei aber hege ich die Ueberzeugung, daß die eigentlichen Gründe der so weit verbreiteten und so gefährlichen Opposition, die sich in unsern Tagen gegen diese Grundfeste der Civilisation, das Princip des Privateigenthums, erhoben hat, weit tiefer liegen, als in Zufälligkeiten solcher Art, wie Herr Thiers dafür anzugeben dem Zwecke seiner Darstellung gemäß gefunden hat. Auch diese Gründe nach allen ihren Beziehungen zu verfolgen, liegt jedoch nicht in meiner Absicht. Es genügt die Bemerkung, daß, so wenig dieselben an sich selbst nur theoretischer Natur sind, so entschieden doch in sie alle sich das große allgemeine Bedürfniß der neuern Zeit nach klarer Einsicht in allen den großen Fragen des Rechtes, wie der Religion, hineinverzweigt, auf welche ehemals die Antwort nur aus dem Glauben und sittlichen Gefühl entnommen ward. Es liegt in der Natur der Sache, daß mit dem Erwachen dieses Bedürfnisses alsbald der Zweifel, ja die Verneinung in allen Gegenständen jener Fragen eine Macht gewinnen mußte, die auf entscheidende Weise nur durch vollständige Befriedigung jenes Be-

dürfnisses gebrochen werden kann. In keinem Fall wird es daher, auch wenn man nur den praktischen Gesichtspunct gelten läßt, als eine müßige Spitzfindigkeit betrachtet werden können, wenn wir, ohne irgend einen Anspruch, jenen Betrachtungen etwas Wesentliches hinzuzufügen, welche die Bestimmung haben, für den Verstand und die natürliche Einsicht Aller den Nutzen und die Unentbehrlichkeit des Eigenthumsrechtes darzuthun, die Frage nach dessen streng wissenschaftlicher Begründung auf dem Gebiete speculativer Rechtsphilosophie einmal wieder in Anregung bringen, und, im Zusammenhange mit den allgemeinen Principien dieser Wissenschaft, welche bekanntlich einer immer erneuten Durchsicht und Fortbildung bedürfen und eben jetzt noch in dem Processe einer solchen begriffen sind, eine Beantwortung derselben versuchen. Denn wenn es auch freilich für alle Zeiten des menschlichen Geschlechts dabei verbleiben wird, daß das Eingehen in philosophische Principien, und eine Discussion, die vom Standpunct solcher Principien geführt wird, nicht Jedermanns Sache, sondern nur einiger Wenigen ist: so ist doch die mittelbare Wirkung, welche von der Wissenschaft ausgeht, in verschiedener und ganz entgegengesetzter Weise, jenachdem ihre Principien in Schwankung begriffen oder befestigt sind, und jenachdem die Antwort auf die großen Fragen der Gegenwart vom principiellen Standpunct aus so oder anders ausfällt, eine unberechenbare, und jeder Fortschritt, der in der Feststellung richtiger Principien und in der Methode ihrer Anwendung gethan wird, kommt unausbleiblich auch dem Inhalte der allgemeinen volksthümlichen Denkweise zu Gute.

Die Thatsache ist zwar keineswegs unbekannt, aber, so viel ich habe bemerken können, in der Bedeutsamkeit, die ihr wirklich zugeschrieben werden muß, noch nicht hinreichend beachtet und erwogen, daß die Frage nach dem Rechtsgrunde des Eigenthums in den Ansichten der philosophischen Schulen seit Kant eine neue Wendung und zum großen Theil eine wesentlich veränderte Beantwortung erhalten hat. Bis auf Kant pflegte man, von dem Begriff einer communio bonorum primaeva ausgehend, den

Grund der getrennten Eigenthumsrechte an äußeren Sachen auf eine irgendwie vorauszusetzende Uebereinkunft zurückzuführen. In diesem Sinne lieben die Vorgänger des Hugo Grotius, deren Andenken auf dankenswerthe Weise durch die Schrift von Kaltenborn erneuert worden ist *), das Privateigenthum als ein Institut des jus gentium zu bezeichnen, im ausdrücklichen Gegensatze des jus naturae, nach der alten Bedeutung beider Worte, wonach Naturrecht nur das durch die Natur unmittelbar Geordnete, Völkerrecht aber die Ordnungen umfaßt, welche zum Behuf bestimmter Zwecke unter allen Völkern der Menschheit auf Grund der Natur getroffen werden **). Nach Grotius mußte zwar diese Bezeichnung in dem Maaße zurücktreten, in welchem für den Ausdruck jus gentium die speciellere Bedeutung eines internationalen Rechtes in den Vorgrund trat. Aber die Sache blieb die nämliche. Die Schriftsteller der strengeren Schule des Naturrechts, wie sie in der Nachfolge des Grotius seit Pufendorf und besonders seit Thomasius sich consolidirte, kennen sämmtlich keinen andern Ursprung des Eigenthumsrechts, als jene ausdrückliche oder stillschweigende Uebereinkunft, aus welcher sie auch die ausdrückliche Rechtsgesellschaft, den Staat, ableiten. Nur ein Schriftsteller macht eine bemerkenswerthe Ausnahme, und ein solcher, der nicht jener Schule angehört, obwohl er, auch in Fragen der Rechtsphilosophie und Politik, vielleicht einen größern Einfluß durch seine Schriften geübt hat, als irgend ein einzelnes von den Mitgliedern der Schule, nämlich Locke. Während die vorwaltende Denkweise der Schule Viele dazu verleitete, das Eigenthum aus einer ausdrücklichen Willenshandlung des als schon vorhanden vorausgesetzten Staates abzuleiten, so stellt dagegen Locke

*) Zur Geschichte des Natur- und Völkerrechts, sowie der Politik. Von C. v. Kaltenborn. Bd. 1. Leipz. 1848.

**) Dies der von Thomas von Aquino bis Grotius allgemein geltende Begriff des jus gentium. Von den Römern freilich hat v. Savigny in einem Anhange zum ersten Bande seines „Systems des heutigen römischen Rechts" nachgewiesen, daß der Unterschied, welchen Ulpian und nach ihm die Justinianischen Institutionen zwischen jus naturae und jus gentium annehmen, keineswegs in allgemeiner Geltung war.

mit großer Entschiedenheit den Satz auf, daß gerade umgekehrt alle bürgerliche Gesellschaft von Haus aus nur die Erhaltung und den Schutz des Eigenthums zu ihrem Zwecke hat; und während den Meisten, auch nachdem sie das Recht des Eigenthums irgendwie begründet haben, doch das Recht der Erbfolge noch eine offene Frage bleibt, — eine Frage, auf welche die Lehrer des Naturrechts sehr verschiedenartige, nicht immer mit dem natürlichen Rechtssinne und dem richtig verstandenen Interesse der Gesellschaft zusammenstimmende Antworten geben, — so bringt Locke gleich von vorn herein den Begriff des Erbrechts mit dem Ursprunge des Eigenthums unter einen und denselben Gesichtspunct, indem er das Erbrecht innerhalb der Familie ohne Bedenken zu den ursprünglichen oder angeborenen Menschenrechten zählt *). — Es scheint zwar nicht, daß die Theorie Locke's einen ausdrücklichen Einfluß auf die Entstehung der Kant'schen geübt hat; aber das Zusammentreffen beider in dem wichtigen Hauptpuncte, welcher den Gegensatz bildet gegen die bis dahin herrschende Theorie, wird man nicht verkennen. Wie für Locke, so ist auch für Kant das Factum eines Besitzstandes, welcher zum Gegenstand einer ausdrücklichen Anerkennung, und damit zum rechtsbeständigen Eigenthum werden soll, die nothwendige Voraussetzung jeder Rechtsgesellschaft. Die Rechtsgesellschaft hat nach beiden Philosophen das Princip des getrennten Eigenthums nicht neu einzuführen, sie hat dasselbe nur zur ausdrücklichen Geltung zu bringen und das Recht, welches ohne sie nur ein Sollen ist, zu einem Seyn zu erheben. Kant eigenthümlich ist die Begründung des Eigenthumsrechts auf die, seiner Metaphysik der Sitten entnommene Forderung eines äußern Freiheitskreises für das sinnlich-vernünftige Individuum, und die damit verbundene Steigerung des factischen Besitzverhältnisses zum Begriffe eines idealen oder intelligiblen Besitzes (possessio noumenon), der, als Object jener Anerkennung, wodurch er zum

*) Every man is born with a double right, — freedom of his person, and, before any other may, to inherit with his brethren his fathers goods. Treat. on government. I. chap. 10.

rechtsgültigen Eigenthum wird, an die Stelle des nur factischen Besitzes treten soll. In dieser Gestalt hat Kant's Lehre einen sehr allgemeinen Eingang unter Philosophen und Juristen gewonnen, und umgestaltenden Einfluß geübt auf die Vorstellungen vom eigentlichen Rechtsgrund des Eigenthums. Wir finden sie nach allen ihren Hauptzügen auch bei den zwei Philosophen wieder, welche nach Kant die meiste speculative Arbeit auf die Gestaltung der einfachen Grundbegriffe der Rechtsphilosophie verwandt haben, bei Fichte und bei Hegel. Denn wenn auch bei Fichte viel die Rede ist von einem Eigenthumsvertrage, so ist die Meinung dabei doch nicht, wie in vorkantischer Zeit, daß in solchem Vertrage die erste, factische Entstehung des getrennten Eigenthums zu suchen sey, oder daß dadurch aus einer ursprünglichen, bis dahin zu Recht bestehenden Gütergemeinschaft herausgetreten werde. Vielmehr, der getrennte Freiheitskreis der individuellen Persönlichkeit gilt bei Fichte ganz ebenso, wie bei Kant, als eine rechtliche Nothwendigkeit, und der Eigenthumsvertrag vollzieht nur diese Nothwendigkeit, indem er die getrennten Freiheitskreise der Contrahenten zum Gegenstand einer gegenseitigen ausdrücklichen Anerkennung macht. Er hat also keine andere Bedeutung, als bei Kant die positive Sanction des intelligiblen Besitzes durch die bürgerliche Gesellschaft, wodurch ja auch nach Kant solcher Besitz erst den rechtlichen Charakter des Eigenthums erhält. Allerdings schreibt Fichte's Philosophie, auch in Bezug auf das Sachenrecht, der Gesellschaft, den Einzelnen gegenüber, umfangreichere Rechte sowohl, als auch Pflichten zu, als die Kantische. Sie zeigt, besonders in ihren spätern Phasen, bei dem in ihr vorwiegenden Charakter des Mechanismus, manche Annäherung an das, was man heut zu Tage socialistische Theorien zu nennen pflegt; aber die speculative Grundlage des Eigenthumsbegriffs bleibt in der Hauptsache doch dieselbe. Daß Hegel's Lehre vom Eigenthum in allen wesentlichen Puncten nur eine Wiederholung der Kantischen ist, ist schon von Andern bemerkt worden; die Ansätze zu einer neuen Gedankenbildung, die man vielleicht in ihr finden kann, sind wenigstens nicht zur Reife

gediehen. — Es ist nicht nöthig, die Geltung derselben Grundideen auch bei andern rechtsphilosophischen Schriftstellern nachzuweisen, die nicht geradezu als Anhänger des einen oder des andern der hier Genannten zu betrachten sind; so z. B. bei Krause und seinen Schülern *), bei Stahl, der ausdrücklich Kant's Lehre mit der Locke'schen verbinden will, u. A. Selbst Herbart, so fremd ihm auch bei der realistischen Eigenthümlichkeit seines Standpuncts Kant's Freiheitstheorie bleiben mußte, hat doch insofern sich der von Kant eingeschlagenen Richtung angeschlossen, als er aus seinem „ästhetischen" Rechtsprincip des „Mißfallens am Streit" nicht das positive Gebot einer gesellschaftlichen Gütertheilung, sondern das negative einer Anerkennung des vorgefundenen Besitzstandes ableitet **).

Daß nun diese seit Locke und Kant eingeschlagene Richtung in der That einen Fortschritt bezeichnet, und zwar einen solchen, welcher, dafern ihm die Folge gegeben wird, zu der eine hinlängliche Aufforderung in ihm selbst liegt, in tief eingreifender Weise der gesammten Rechtsphilosophie zu Gute kommen kann: dies wird man immer deutlicher gewahr werden, je mehr man sich über die allgemeine Fassung des Problems dieser Wissenschaft in der Weise verständigt, zu der jetzt schon seit längerer Zeit von so vielen Seiten her die Anregung gegeben ist. Hat alle Rechtsphilosophie zu ihrer wesentlichen Aufgabe die begriffsmäßige Begründung und Ausführung eines sittlichen oder gesellschaftlichen Gesammtorganismus: so wird ihre wissenschaft-

*) Mit vieler Sorgfalt und gründlicher als andere Parthien der Rechtsphilosophie, ist die Lehre vom Eigenthum in dem vielbenutzten Werke des Brüsseler Professors Ahrens (deutsch von A. Wirk. Braunschweig 1846.), eines Anhängers von Krause, abgehandelt.

**) Auch die jüngste, gehaltvolle Bearbeitung der Rechtsphilosophie in dem umfassenden ethischen Werke von Chalybäus schließt sich in der Begründung des Eigenthumsrechtes im Allgemeinen der Kantischen Richtung an, läßt jedoch, dem Kant'schen Idealismus gegenüber, dem realistischen Moment eine größere Beachtung zu Theil werden; besonders in der eigenthümlichen Stellung, die sie, zwischen den Begriffen des Besitzes und des Eigenthums in der Mitte, dem Begriffe des Vermögens giebt (System der specul. Ethik. II. S. 154 f.).

liche Förderung sich in nichts Anderem unzweideutiger kundgeben, als wenn es gelingt, Rechtsinstitute von umfassender und eingreifender Bedeutung für das Gebäude dieses Organismus, die aber bei oberflächlicher Behandlung dafür angesehen worden sind, erst von der Gesellschaft aus, durch bewußte Willensthat entstanden zu seyn, als nothwendige Momente in dem organischen Entstehungsprocesse der socialen Gesammtheit, und folglich als Voraussetzungen des Bestehens dieser Gesammtheit vielmehr, denn als Wirkungen eines Thuns der schon bestehenden aufzuzeigen. Ein solcher Fall ist nun hier eingetreten in Bezug auf das Verhältniß zwischen dem Begriffe des Eigenthums und dem der Rechtsgesellschaft, mag man nun die letztere sogleich als Staat, oder, was ich für das Richtigere halte, als bürgerliche Gesellschaft, im Unterschiede von der politischen, fassen. Eine Rechtsgesellschaft als schon vorhanden voraussetzen bei noch ungetheiltem Besitzstand in Bezug auf die Güterverhältnisse in ihrer Mitte, und die Theilung erst von ihr ausgehen oder innerhalb ihrer geschehen lassen, ist nicht nur ein durchaus unhistorisches Verfahren, da die Geschichte uns schlechterdings kein Beispiel einer Priorität des Bestehens einer solchen Gesammtheit vor dem Bestehen eines geordneten Privateigenthums zeigt; sondern auch ein unphilosophisches. Denn es beruht auf einer wissenschaftlich nicht zu verantwortenden Unbekümmerniß um die in der Natur der Sache enthaltenen Bedingungen des Entstehens und Bestehens einer Rechtsgesellschaft. Wer je in diese Bedingungen, sey es von der geschichtlichen Seite her, oder von der ethischen und metaphysischen, einen tiefern Blick gethan hat, der wird einsehen, daß die Anfänge derselben überall nur gesucht werden können in der Entstehung eines Rechtsbewußtseyns innerhalb eines durch wirkliche Lebensverhältnisse verknüpften Menschenkreises. Darunter nämlich verstehe ich die Anerkennung oder das Geltenlassen und zum Bewußtseyn Bringen von Rechtsansprüchen, welche sich allmählig aus jenen Verhältnissen hervorbilden, und, dafern die Verhältnisse fortbestehen und weiter sich entwickeln sollen, unzertrennlich mit ihnen verbunden seyn müssen. Nun aber gehören zu die-

sen Lebensverhältnissen, welche solchergestalt den Gegenstand der gegenseitigen Anerkennung, oder den Inhalt des Gesammtbewußtseyns bilden, worauf sich jede Rechtsgesellschaft begründen muß, ganz wesentlich auch bestimmte Unterschiede des Besitzes von äußern Sachen, und zwar nicht blos des ganz rohen, äußerlichen und augenblicklichen Innehabens oder Genießens, sondern allerdings auch einer dauernden, nicht in jedem Augenblicke in die Erscheinung heraustretenden Herrschaft oder Benutzung, wie Kant solche durch seinen Begriff eines intelligiblen Besitzes ausdrücken wollte. Niemals hat, ich wiederhole es, ohne wechselseitige Anerkennung solcher Ansprüche, ohne ein Bewußtseyn, welches die Wahrheit dieser Ansprüche, also ihr Recht, zu seinem Inhalt hat, eine Gemeinschaft bestanden, die nur von fern mit demjenigen, was wir jetzt bürgerliche Gesellschaft und Staat nennen, eine Aehnlichkeit gehabt hätte; und es läßt sich auf das Bestimmteste darthun, daß (abgesehen von dem häuslichen oder Familienbande, auf welches bald nachher die Rede kommen wird) keinerlei ausdrückliche Uebereinkunft unter Menschen denkbar ist, welche nicht ein Rechtsbewußtseyn in diesem Sinne zu seinem Hintergrund hätte und auf seiner ausdrücklichen Voraussetzung beruhte. Nicht minder wichtig aber, als die Einsicht, daß ein factischer Besitzstand der Einzelnen und ein Rechtsanspruch auf Sondereigenthum dem thatsächlichen Bestehen der Rechtsgesellschaft nothwendig vorangehen muß, — nicht minder wichtig ist die, bei gründlicher Betrachtung unmittelbar damit verbundene, daß die Anerkennung dieses Rechtsanspruchs, daß der Wille und das Bewußtseyn der Gültigkeit bestehender Eigenthumsverhältnisse unmittelbar durch sich selbst der Anfang einer wirklichen Rechtsgemeinschaft oder Rechtsgesellschaft, und also die wahre und eigentliche Gestalt jener großen Thatsache des Völkerlebens ist, welche man mißverständlicher und irreführender Weise mit dem Namen des Gesellschaftsvertrages bezeichnet hat. Auch diese Einsicht regt sich bereits bei Locke, wenn er, freilich in sehr einseitiger Auffassung, die Erhaltung und den Schutz des Eigenthums als eigentlichen und alleinigen Zweck der bürgerlichen Gesellschaft an=

steht *), und namentlich aus der Beziehung auf das Eigenthum, insbesondere auf das Eigenthum an Grund und Boden, die Dauer und Stetigkeit dieser Gesellschaft ableitet, da nur in Bezug hierauf eine Verbindlichkeit eingegangen werden könne, welche über das Leben der Contrahenten hinausreicht. Schärfer aber, als bei Locke, ist diese Bedeutung des Actes, welcher dem Eigenthum seine positive Rechtsgeltung verleiht, für die Genesis der Rechtsgesellschaft, bei Kant und Fichte gefaßt; und ich finde in diesem so ausdrücklich bei beiden Philosophen, besonders aber bei Fichte, ausgesprochenen Zusammenhange einen Vorzug ihrer Darstellung vor der Darstellung Hegel's und noch mehr Stahl's, bei denen der Begriff des Eigenthumsrechts in gar keine ausdrückliche Verbindung gebracht wird mit der begrifflichen Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist dieser Umstand für die Beurtheilung des Kant'schen und Fichteschen Standpuncts in der Rechtsphilosophie um so beachtenswerther, je geneigter heut zu Tage Viele sind, in dem Verfahren dieser beiden Denker nur das gerade Widerspiel einer organischen und lebendigen Auffassung und Durchführung der Rechtsidee zu erblicken; ein Urtheil, welches zwar nicht ganz ohne Wahrheit, aber doch weit entfernt davon ist, die ganze Wahrheit zu seyn.

Ausdrücklich also, um es noch einmal zu sagen, ausdrücklich im Interesse jener organischen Auffassung, wie man den Begriff einer solchen neuerdings nicht mit Unrecht zum Losungsworte der ächt speculativen Rechtsphilosophie, ebenso wie der ächt historischen Rechtswissenschaft gemacht hat, finde ich mich gedrungen, auf jene hauptsächlich doch immer von Kant sich herschreibende Umgestaltung in der Ansicht von dem philosophischen Grunde des Eigenthumsrechts ein größeres Gewicht zu legen, als Manche, die sich unvermerkt schon daran gewöhnt haben, den Inhalt der Kantischen Theorie in diesem Puncte nur als etwas ganz von selbst sich Verstehendes anzusehen, bisher darauf zu

*) The great and chief end of men's uniting into commonwealth and putting themselves under government, is the preservation of their property.



legen pflegten. Nie wird mit dieser organischen Auffassung, die in gar Vieler Munde nur ein wohlklingendes Wort geblieben ist, im wahren Sinne Ernst gemacht werden können, wenn man nicht den Organismus der Rechtsgesellschaft in seine lebendigen Keime und Anfänge zurückverfolgt, und diese nach ihrem wahren Wesen erforscht und ergründet. Zu diesen Keimen aber gehört vor vielem Andern jene Thatsache des gesellschaftlichen Bewußtseyns, durch welche der Besitzstand, der, um diesen Charakter gewinnen zu können, schon zuvor etwas mehr, als nur ein rein äußerliches Factum seyn mußte, zuerst den Charakter des bürgerlichen Eigenthums gewann. — Eben dieses Interesse aber, welches solchergestalt uns veranlaßte, bei der Kant'schen und Fichte'schen Theorie zu verweilen und ihren Werth zu erkennen, — eben dieses Interesse treibt uns auch über sie hinaus und nöthigt uns zu Fragen, auf die wir in ihr entweder keine, oder keine genügende Antwort finden. Schon Fichte hat sich, wie bereits erwähnt, in gewisser Weise darüber hinausgetrieben gefunden. Nicht befriedigt von der Vorstellung der äußerlichen subjectiven Freiheit, der nach der ersten Anlage seines, sowie des Kantischen Systemes das Eigenthum ebenso, wie alle Institute der Rechtsgesellschaft nur zu dienen bestimmt schienen, sehen wir ihn von den Functionen, welche ursprünglich den individuellen Gliedern der Rechtsgesellschaft zu freibeliebiger Thätigkeit überlassen blieben, ein immer Mehreres auf das Ganze übertragen. Wir sehen ihn in Folge dessen dem freien Gebrauche des Eigenthums immer härtere Beschränkungen auferlegen, und namentlich an der Rechtmäßigkeit jenes Institutes, ohne das kein wahres Eigenthum denkbar ist, des Erbrechts, wenigstens auf Augenblicke irre werden *). — Uns interessirt bei diesen Irrungen zunächst nur der

*) Letzteres besonders in der, von Fichte selbst für sein Meisterwerk erklärten Schrift über den „Geschlossenen Handelsstaat", und in den „Politischen Fragmenten" aus den Jahren 1807 und 1813 (Sämmtl. Werke, Bd. VII. S. 548. u. a.). So hier jedoch, wie dort, stets mit besonnener Zurückhaltung in Bezug auf die unmittelbaren, praktischen Consequenzen; wie denn auch in den Vorlesungen über das System der Rechtslehre vom Jahre 1812 mildere, zum Theil sehr bei-

Ausgangspunct. Ist es richtig, — so müssen wir uns fragen, — ist es richtig oder ist es ausreichend, als das Princip des Rechtsanspruchs, welchen der factische Besitzstand auf Anerkennung an eine Gesammtheit erhebt, die sich, wenn sie diesem Anspruch Folge leistet, eben dadurch den Charakter der Rechtsgesellschaft giebt, nur die Forderung eines äußern Freiheitskreises für jede sinnlich-vernünftige Persönlichkeit zu betrachten? — Es kann hier, als für unsern Zweck von untergeordneter Wichtigkeit, dahingestellt bleiben, ob solcher Forderung, wie dies wohl in Kant's ursprünglichem Sinne liegt, eine höhere ethische Bedeutung zugeschrieben wird, oder ob sie, wie in Fichte's erster Bearbeitung des Naturrechts, im Sinne einer nur logischen Consequenz aus dem Principe der theoretischen Wissenschaftslehre ausgesprochen wird. Genug, daß in dem einen, wie in dem andern Falle diese Forderung, sobald sie sich als oberstes Princip des Rechtssystems geltend macht, in einem nicht zu verkennenden Mißverhältnisse steht zu eben jenem Gedanken einer organischen Genesis dieses Systems als eines lebendigen Ganzen, welcher dabei doch, wie vorhin gezeigt, durch Kant's und Fichte's Verfahren in der Ableitung des Eigenthumsrechts unläugbar gefördert worden ist. Von diesem Mißverhältniß scheint Stahl ein Gefühl gehabt zu haben, wenn er es nöthig findet, das abstracte Freiheitsprincip in der Begründung des Eigenthumsrechts durch ein Nützlichkeitsprincip, oder, wie er es ausdrücklich bezeichnet, Kant durch Locke zu ergänzen *). Aber das Nützlichkeitsprincip ist, wenn es nicht aus einem höhern abgeleitet wird, so wenig, ja noch weniger, als das subjective Freiheitsprincip, ein organisches. Der wahre Rechtsorganismus wird ohne Zweifel Beides in seinem Gefolge haben müssen: eine Sphäre subjectiver,

fallswerthe Grundsätze über das Erbrecht vorgetragen werden (Nachgelassene Werke II. S. 602 f.). — Ueber den wesentlich veränderten Charakter der späteren Fichte'schen Rechtslehre im Gegensatze der früheren vergl. auch „Die philosoph. Lehren von Recht, Staat und Sitte" 2c. von J. H. Fichte (Leipz. 1850.) S. 147.

*) Stahl, Philosophie des Rechts, zweite Aufl. II. S. 276. 283. Vergl. I. S. 318.

formaler Freiheit für jedes seiner Glieder, und ein bestimmtes Maaß der Befriedigung ihrer materialen Interessen. Aber weder der Begriff des einen noch des andern kann für sich, noch können beide in Verbindung statt des Principes gelten, aus welchem der Organismus im Ganzen und aus welchem alle seine Institute im Einzelnen hervorgehen müssen, wenn anders das Object der Rechtsphilosophie in der That die Bedeutung eines Organismus, einer organischen Totalität behaupten soll.

Nichts liegt demjenigen, welcher von einer derartigen Auffassung des Gesammtobjectes der Rechtsphilosophie durchdrungen und ihre Aufgaben im Sinne solcher Auffassung zu stellen gewohnt ist, näher, als, das Band, welches im Eigenthumsbegriffe die Person mit der Sache verbindet, als eine besondere Form oder Weise der Erscheinung des großen, lebendigen Bandes anzusehen, welches in dem Gesammtorganismus der bürgerlichen Gesellschaft alle Glieder derselben unter einander verknüpft. Es ist dieses Band eben nichts anderes, als der in seiner Wahrheit, das heißt in seiner Lebendigkeit aufgefaßte Rechtsbegriff selbst, dem eben diese seine Lebendigkeit das Vermögen giebt, in einer Vielheit von Gestalten aufzutreten und sich bald in der einen, bald in der andern, im Einzelnen ebenso wie im Ganzen zu bethätigen. Für eine todte, mechanische Auffassung muß freilich ein Widerspruch darin zu liegen scheinen, daß das nämliche Princip, welches sich in der menschlichen Gesellschaft überhaupt als das allgemeine Band erweist, das ihre Glieder unter einander und eben dadurch mit dem allgemeinen Bereiche der äußern Sachlichkeit verknüpft, zugleich besondere Sachen an besondere Personen knüpfen soll, was, oberflächlich angesehen, vielmehr einer Trennung oder Vereinzelung, als einer Verbindung und Vereinigung ähnlich sieht. Darum eben wird diese mechanische Auffassungsweise, wenn für sie, sey es auf praktischem Wege, sey es auf dem Wege irgend welcher Abstraction, die sociale Einheitsforderung in den Vorgrund tritt, sogleich eine vorwiegende Neigung zum Communismus zeigen, nachdem sie sich lange genug dagegen gesträubt hat, überhaupt jene Einheitsforderung

anzuerkennen. Aber je näher einem oberflächlichen Verfahren die Versuchung zu solchen Abweichungen liegt: um so ernstlicher wird bei einem gründlichern die Anstrengung darauf gerichtet seyn müssen, zu zeigen, wie eben um seiner organischen Natur willen die Wirksamkeit des bindenden oder vereinigenden Princips in der Rechtssphäre nicht eine schlechthin einfache oder einförmige seyn kann, sondern wie eben sie, diese Wirksamkeit, auch in ausdrückliche Gegensätze aus einander gehen und durch sie für die höhere Einigung einen Reichthum des Inhalts gewinnen muß. — Für diesen Gesichtspunct kann es also nicht genügen, wenn man die Bethätigung des Rechtsbegriffs in seiner Bedeutung als gesellschaftliches Einigungsprincip in Bezug auf das Privateigenthum nur in dem Acte der gegenseitigen Anerkennung findet, wodurch das Eigenthum, wie wir in Anschluß an Kant's und Fichte's Lehre vorhin bemerkten, erst den Rechtscharakter im engern Sinne erhält. Es wird vielmehr die Forderung gestellt werden müssen, daß auch das Factum, welches der Anerkennung vorangeht, der getrennte Besitzstand sammt dem moralischen Anspruch auf Rechtmäßigkeit und Unverletzlichkeit, den er zu erheben genöthigt ist, um sich auch nur als Factum behaupten zu können, daß, sage ich, auch dieser Besitzstand auf dasselbe Princip der Einheit des gesellschaftlichen Organismus zurückgeführt werde, oder mit andern Worten, daß eben jener Anspruch, trotz des Anscheins vom Gegentheile, als eine, wenn auch unbewußte, Wirkung dieses Einheitsprincips erkannt werde.

Ich nannte den Anspruch, welchen der Einzelne an die Gesellschaft, die schon vorhandene oder die erst werdende, zur Anerkennung seines Besitzstandes erhebt, einen moralischen. Damit sollte zwar im Allgemeinen noch nichts anderes ausgesprochen seyn, als eben nur dies, daß es der selbstbewußte Wille ist, der eine Sache nicht blos physisch zu besitzen oder zu genießen begehrt, sondern sie als sein rechtmäßiges Eigenthum anerkannt wissen will. Es würde also dieser Ausdruck sehr wohl auch auf die Kantische Ansicht von der Genesis des Eigenthums aus der Forderung eines äußern Freiheitskreises für das sinnlich = ver-

nünftige Einzelwesen angewandt werden können. Indeß wird man, wenn man in der Wirklichkeit des Rechtslebens und Rechtsverkehrs ein wenig umherschaut, leicht bemerken, daß derselbe, so viel die Ansprüche der Einzelnen in der schon bestehenden Rechtsgesellschaft betrifft, in vielen, vielleicht in den meisten Fällen noch eine prägnantere Bedeutung zuläßt. Nicht allein nämlich, daß in diesem Verkehr, insbesondere bei vorkommendem Rechtsstreit, die Behauptung des wohlerworbenen Eigenthums als eine Angelegenheit keineswegs nur des materiellen, egoistischen Interesses, sondern auch der Ehre angesehen zu werden pflegt, — auch dieser, ohne Zweifel bemerkenswerthe Umstand ließe sich an sich wohl noch aus dem Kantischen Princip erklären: — so ist ja uns Allen auch der Gesichtspunct zur Hand, der einen Jeden von uns ermächtigt, so den Erwerb, als die Bewahrung des Eigenthums als eine Sache der Pflicht anzusehen und zu behandeln. Beides wird uns zur Pflicht, abgesehen von anderweitem, gemeinnützigem Gebrauch, wie ihn der Zufall oder der persönliche Charakter und Beruf eines Jeden mit sich bringt, zunächst durch unsere Stellung innerhalb der Familie, durch die Fürsorge, welche der Gatte dem Gatten, die Eltern den Kindern schuldig sind, ja selbst, nach einem sehr allgemeinen Gefühle, dessen Unterdrückung nicht leicht Jemandem zum Lobe gerechnet wird, durch die Rücksicht auf Erbberechtigte auch im weiteren Kreise. Und auch wer noch nicht als Hausvater eine ihm angehörende Familie um sich versammelt hat, auch der betrachtet es doch als Pflicht nicht minder, wie als Recht, sich die Mittel zu erwerben oder zu bewahren, um künftig eine solche begründen und erhalten zu können. — Durch diese Bemerkung wird uns, meine ich, ein Augenmerk gegeben, welches wir nur etwas schärfer verfolgen dürfen, um uns auf einen Standpunct geführt zu finden, auf welchem uns nicht allein über den wahren Rechtsgrund des Eigenthums, sondern damit zugleich über die sittlichen Fundamente überhaupt, worauf das Gebäude der im engern Sinne sogenannten Rechtsbegriffe beruht, ein neues und überraschendes Licht aufgeht.

Allerdings stoßen wir, wenn wir es versuchen wollen, wissenschaftlich den hier bezeichneten Weg einzuschlagen, auf eine Schwierigkeit, welche in dem zur Gewohnheit gewordenen Gange unserer neuern Rechtsphilosophie begründet ist. So verschieden auch unter sich die Principien und die Tendenzen der rechtsphilosophischen Systeme sind, so gehen doch die meisten insofern einen parallelen Gang, als sie zuerst in abstracter, mehr oder weniger aprioristischer Weise einen gewissen Kreis allgemeiner Begriffe, unter denen sich auch das Eigenthum und das Sachenrecht befindet, zu begründen suchen, und dann erst, auf Grund dieser Begriffe, zur Entwickelung der concreten Rechtsinstitute fortschreiten, unter welchen neben dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft auch die Familie ihren Platz findet. Daß die Begriffe der persönlichen Urrechte und ebenso auch die des Eigenthums, des Vertrags, selbst der Strafe u. s. w. ein Prius ausmachen zu den Begriffen der Ehe, der väterlichen Gewalt, und was sonst etwa noch von dem ethischen Wesen der Familie dem Rechtsgebiete zufällt, dies wird von den Meisten um so mehr als etwas ganz von selbst sich Verstehendes angenommen, je fester es ihnen steht, daß die Institute des Familienlebens ihrem eigentlichen Wesen nach dem Rechtsgebiete fremd sind, und eben nur insofern sich damit berühren, als jene allgemeinen Rechtsbegriffe eine, nur theilweise durch die eigenthümliche, nicht sowohl rechtliche, als vielmehr sittliche Natur dieser Institute modificirte Anwendung auf sie leiden. Aber auch diejenigen, welche, wie namentlich Hegel und in seiner Weise auch Stahl, den ethischen Gehalt des Familienbegriffs in größerem Umfange mit dem juristischen verschmelzen, bleiben doch weit davon entfernt, das Verhältniß zwischen jenen zwei Materien in der Weise umzukehren, wie es umgekehrt werden müßte, wenn die ethische Natur der Familie zu einem Momente in der rechtsphilosophischen Deduction des Eigenthums gemacht werden sollte. — Um nun, bei dem so allgemein verbreiteten Vorurtheile von der Sachgemäßheit und Nothwendigkeit jener Anordnung, einen vorläufigen Begriff wenigstens von der Möglichkeit eines entgegengesetzten Verfahrens

zu eröffnen, möge es verstattet seyn, auf das Beispiel der Alten zu verweisen. Dort galt es, wenn man sich die Aufgabe wissenschaftlicher Darstellung des gesellschaftlichen oder des politischen Organismus im Allgemeinen gestellt hatte, als der natürlichste Weg der Betrachtung, von dem einfachsten Grundelemente menschlicher Gesellschaft, von dem Hauswesen oder der Familie anzuheben, und von da aus stufenweise zu den umfassenderen Gestaltungen des Vereinlebens fortzugehen *). Gleich in dem Abschnitt von der Familie, in der Oekonomik, fand, wie wir an dem noch jetzt vor uns liegenden Beispiele der Politik des Aristoteles sehen, der Begriff des Eigenthums seine Stelle und eine, wenn auch nicht unsern Ansprüchen an eine rechtsphilosophische Erörterung genügende, doch in anderer Beziehung gehaltvolle und auch für uns noch lehrreiche Behandlung. Es ist wahr, daß die Alten den Problemen der Rechtsphilosophie noch nicht jene bestimmtere Fassung gegeben hatten, wodurch für uns, wenn nicht die Scheidung, so doch die Unterscheidung der Rechtsbegriffe im engern Sinn von anderm ethischen Inhalte zur Nothwendigkeit geworden ist. Aber es wäre übereilt, wenn man hieraus ohne Weiteres sogleich für unsere Rechtsphilosophie auf die Unmöglichkeit eines derartigen Ganges der Begriffsentwickelung schließen wollte, wie er sich den Alten als ein so naturgemäßer empfahl. Denn ein solcher Schluß könnte doch nur auf der Voraussetzung beruhen, daß das innerlich Unterschiedene und zu Unterscheidende auch äußerlich von einander müsse abgeschieden oder getrennt gehalten werden. Er würde also darauf hinauskommen, daß man, wenigstens vom Standpuncte der Rechtsphilosophie aus, auf den Gedanken einer wissenschaftlichen Durchführung des organischen Princips der socialen und politischen Gestaltung verzichten müßte, auf jenen Gedanken, in welchem

*) Scipio, bei Cicero de republica, lehnt es, in Ansehung des enger gestellten Planes dieser Schrift, ausdrücklich von sich ab: ad elementa revolvi, **quibus uti docti homines solent**, ut a prima congressione maris et feminae, deinde a progenie et cognitione ordiantur.

man, seit er zuerst unter uns ausgesprochen und in's Werk gesetzt worden ist, mit Recht eine Wiederannäherung an die Auffassungsweise dieser Gegenstände im classischen Alterthum erblickt hat.

Die Umgestaltung des rechtsphilosophischen Verfahrens, welche ich in Vorschlag zu bringen hier in der Absicht gewagt habe, um in dem ethisch-juridischen Begriff der Familie eine solidere Basis für die Begründung des Eigenthumsrechtes zu gewinnen, wird sich allerdings nicht vollziehen lassen, ohne eine durchgreifende Veränderung in der Ableitung der allgemeinen Grundbegriffe, welche das Recht im engern Sinn enthalten, überhaupt; ohne eine neue und eigenthümliche Weise der Anknüpfung dieser Begriffe an ein über den Rechtsbegriff in diesem Sinne hinausgreifendes Princip der Ethik, und zwar an ein solches, welches gleich von vornherein nicht in Gestalt abstracter Begriffe, sondern einer lebendigen Macht der Vereinigung menschlicher Individuen zu sittlich-organischen Gesammtheiten, erst in engeren, dann in weiteren Kreisen auftreten müßte. Weit entfernt jedoch, mich durch diese Erwägung abgeschreckt zu finden von der eingeschlagenen Richtung zur Lösung des vorliegenden Problems: so erblicke ich vielmehr gerade in ihr nur eine Aufforderung mehr, getrosten Muthes in derselben vorzuschreiten. Denn wenn irgend ein Punct gerechten Anlaß giebt zu dem Tadel der Halbheit und Unsicherheit in der Haltung, welche die Rechtsphilosophie bei der Mehrzahl ihrer jüngsten Bearbeiter angenommen hat, so ist es die Art und Weise, wie sie den Cyklus der Allgemeinbegriffe, welche das abstracte Recht umfassen sollen, noch ganz in der Weise der vorkantischen und auch der an Kant unmittelbar sich anschließenden Naturrechtslehre, sozusagen in der Luft schweben und diesen Begriffen auch nicht das Mindeste zu Gute kommen lassen von der lebendigen und concreten Ansicht des Rechtsorganismus, welche nach ihrer eigenen Forderung doch das Ganze ihrer Wissenschaft durchdringen soll *). Ich habe bei diesem Ta-

*) Auch die Juristen der historischen Schule trifft dieser Vorwurf. Ich führe statt aller Andern den unter ihnen so viel geltenden Puchta

del vor Allen Hegel im Auge; doch trifft er Stahl und manche Andere wohl nur aus dem Grunde in minderem Grade, weil der wissenschaftliche Bau des Ganzen bei ihnen nicht mit gleicher Klarheit und dialektischer Schärfe, wie bei Hegel, in sich abgegränzt ist, und Schleiermacher hat sich in seinen Arbeiten zur philosophischen Ethik und Politik vielleicht nur dadurch frei von ihm zu halten vermocht, daß er dem Inhalte der Rechtslehre im engern Sinn überhaupt nur eine geringe Aufmerksamkeit zugewandt hat. Wird die Aufgabe so gestellt, wie sie, in freiem Zusammentreffen unter sich und in ausdrücklicher Rückbeziehung auf das Alterthum, unter den Neuern zuerst von Hegel und Schleiermacher gestellt worden ist; wird ihr die Bestimmung angewiesen, sich in Vereinigung mit der Politik zur objectiven, ethischen Güterlehre zu gestalten: so kann es nur als eine durch nichts zu rechtfertigende Halbheit erscheinen, wenn nichtsdestoweniger die Begriffe, aus denen man bisher das Gebäude des sogenannten Naturrechts aufzuführen pflegte, in einer von dem rationalistischen Verfahren der Naturrechtstheorie wenig unterschiedenen, ebenso abstrusen, ebenso aprioristischen Weise für sich abgehandelt werden, wie es im ersten Theile von Hegel's Rechtsphilosophie geschehen ist. Daß es gelungen sey, aus dieser Rechtstheorie einen ächt dialektischen Uebergang zum concreten Begriffe des sittlichen Organismus, den dort erst der dritte Theil zum Inhalte hat, durch die gleich abstruse Behandlung der „Moral", das heißt der allgemeinen Grundbegriffe einer philosophischen Tugend- und Pflichtenlehre zu vermitteln, wird Keiner sich überreden, der nicht von vornherein auf des Meisters Worte geschworen hat. Das einzig dem Geiste der neuen Conception dieser Wissenschaft, deren erste Grundlinien Hegel auf eine die spätere Ausführung an Tiefe und Großartigkeit des Blicks vielleicht noch übertreffende Weise in seiner ziemlich unbeachtet gebliebenen Abhandlung „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des

an, dessen rechtsphilosophische Einleitung in sein Institutionenwerk so abstrus, wie nur je eine Abhandlung der alten Naturrechtsschule gehalten ist.

Naturrechts"*) verzeichnet hatte, wahrhaft Entsprechende wäre vielmehr dies gewesen, wenn er den Begriff der „Sittlichkeit", das heißt nach seinem Wortgebrauch eben, der concreten organischen Gestaltung des menschlichen Vereinlebens, der jetzt nur den Inhalt des dritten Theiles bildet, zum alleinigen Inhalte der gesammten Disciplin gemacht, und die Begriffe der zwei ersten Theile in ihn hinein, oder vielmehr, in dem wissenschaftlichen Zusammenhange, welcher dann von vornherein wesentlich durch den Grundgedanken jenes dritten Theiles bestimmt gewesen wäre, aus ihm heraus gearbeitet hätte. Dann würde es sich von selbst so gestaltet haben, daß, in der Weise der Alten, von welcher Hegel in der eben angeführten Abhandlung ein so gediegenes Verständniß an den Tag gelegt hat, mit den Begriffen der Ehe und der Familie hätte begonnen werden müssen. Die allgemeinen Grundbegriffe des dinglichen und des persönliches Rechts würden dagegen in dem Uebergange von der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft eine Stellung gefunden haben, die eine ganz anders gründliche Ableitung derselben möglich gemacht hätte, als, wie ich dafür halten muß, irgend eine der bisher versuchten **).

Die Forderung, das System einer objectiven Rechtsphilosophie, oder — denn diesen Begriff betrachte ich nach Schleiermacher und Hegel als völlig gleichbedeutend — organischen Gesellschaftslehre mit dem Begriffe der Ehe und der Familie zu eröffnen, — diese Forderung ergiebt bei näherer Betrachtung unmittelbar sich aus dem richtig gestellten Probleme dieser Wissenschaft. Denn wie könnte man je hoffen, dieses Problem, das Problem der sittlich-organischen Einheit des mensch-

*) In dem „Kritischen Journal der Philosophie" von Schelling und Hegel; wieder abgedruckt im ersten Bande der Gesammtausgabe von Hegel's Werken.

**) Die hier geforderte Stellung ist den Grundbegriffen des bürgerlichen Rechts wirklich gegeben in den Systemen der Ethik von Wirth und von Chalybäus, und ich halte dies für ein anerkennenswerthes Verdienst dieser Werke. Aber die Vortheile, die sich für die Ableitung jener Begriffe aus dieser Stellung ergeben, sind in beiden Werken noch nicht hinlänglich ausgebeutet.

lichen Geschlechts, zu lösen, ohne vor allen Dingen die Naturbedingungen dieser Einheit in Betracht zu ziehen, und das Verhältniß der geforderten sittlichen Einheit zu ihrer Naturbasis, welche in dem Verhältnisse der Geschlechter und dem Processe der Fortpflanzung liegt, zu erwägen? Ein nothwendig erster Gedanke ist hier dieser, die sittliche Einheit in unmittelbarem Zusammentreffen mit der Naturbasis auszuwirken; und man weiß, welche praktische Macht dieser Gedanke über das menschliche Geschlecht in den ersten Stadien seiner Bildung geübt hat und über große, auf diesen Stadien zurückgebliebene Völker noch jetzt übt. Das Band der Familie im weitesten Kreise, der gemeinsamen Abstammung, wird auf jener Culturstufe, die wir mit dem Namen der patriarchalischen zu bezeichnen gewohnt sind, als der allein berechtigte, weil von der Natur selbst festgestellte Inbegriff aller sittlichen Verhältnisse zwischen Mensch und Menschen angesehen. Die Rechtsphilosophie darf diese culturgeschichtliche Thatsache, wenn auch ihre Bedeutung zunächst für uns nur eine historische zu seyn scheinen kann, doch nicht unbeachtet lassen. Obgleich in der Gesammtentwickelung der Menschheit nur ein vorübergehender Gedanke, ist sie doch für dieselbe ein Durchgangspunct von organischer Nothwendigkeit. Es giebt Rechtsinstitute von welthistorischer Bedeutung, wie die Polygamie, die Sclaverei, welche zwar für die höhern Stufen der Entwickelung ihre Gültigkeit verlieren, die aber dennoch nicht von der Rechtsphilosophie übergangen oder, wie es freilich das Bequemste und in der neuern Rechtsphilosophie seit Kant gedankenloser Weise das allgemein Hergebrachte ist, kurzweg verworfen werden dürfen. Auf jener niedern Stufe sind diese Institute nicht nur eine rechtliche Möglichkeit, sondern sogar eine rechtliche Nothwendigkeit; sie können aus diesem Grunde mit ihren rechtlichen Folgen auch noch in den Organismus der höhern Stufe eingreifen, und es muß ihnen daher schon um dieser praktischen Beziehung willen in jedem Systeme, das auf Vollständigkeit auch nur der Haupt- und Grundbestimmungen Anspruch macht, Rechnung getragen werden. Es giebt ferner noch andere Institute, wie das

Intestaterbrecht der entferntern Blutsverwandten, die gesetzliche Vormundschaft der Agnaten u. s. w., welche auch auf den höheren Stufen als organische Nachwirkungen jenes Durchgangspunctes, wo die Familie eine über alle sociale Rechtssphären übergreifende Bedeutung und Wichtigkeit hat, zurückbleiben. — Je sorgfältiger nun die Beachtung ist, welche die Rechtsphilosophie diesem nothwendig ersten Gedanken aller gesellschaftlichen Entwickelung zuwendet: mit um so größerer dialektischer Schärfe wird sie dann die Bedeutung des Umstandes in's Auge fassen, daß eben jenes organische Moment, wodurch die Natur zunächst die Einheit des Geschlechts begründen zu wollen schien, ihr unter den Händen, sozusagen, dahin ausschlägt, zu einer Macht der Spaltung und Trennung zu werden. Vater und Mutter soll der Mann verlassen, um dem Weibe anzuhangen; nur im engsten Kreise, im Kreise, den Ein Mann und Ein Weib nebst ihren Kindern bilden, gestaltet sich das natürliche Einheitsprincip des Geschlechtes auf naturgemäße Weise zu einem in sich geschlossenen sittlichen Organismus, während jede Ueberschreitung dieses Kreises eine gewaltsame Vermischung disparater Einigungsprincipien, und in Folge dieser Vermischung dergleichen Monstrositäten der socialen und politischen Gestaltung zu Tage bringt, wie sie die Cultursysteme des Morgenlandes, zu deren Verständniß nur die Herrschaft des patriarchalischen Princips den Schlüssel bietet, in Menge zeigen. — Der weitere Fortschritt der gesellschaftlichen Gesammtentwickelung aber besteht eben darin, daß das Princip der natürlichen Sittlichkeit, wie Hegel das Familienprincip nennt, von dem Anspruch, den es machte, das Ganze des ethischen Gebietes zu umfassen, auf jenen engern Kreis seiner unmittelbaren Geltung zurückgedrängt wird, in welchem es, durch stete Neubegründung eines lebendigen sittlichen Organismus im kleinsten Raume und in schnell vorübergehender Dauer, entsprechend der Bildung jenes organischen Zellengewebes, welches nach den Entdeckungen der neueren Physiologie die Grundsubstanz aller vegetabilischen und animalischen Organismen ausmacht, für den eigentlichen Rechtsorganismus den Stoff oder die innere

Füllung auswirkt, ohne die ein solcher nicht würde bestehen können.

An dieser Stelle nun, in diesem Momente des Uebergangs von der natürlichen Sittlichkeit zur reflectirten, — die Angemessenheit dieses Ausdrucks wird sich, wie zu hoffen steht, alsbald ergeben, — hat die Deduction jener Begriffe einzusetzen, welche die Rechtssphäre in jenem engern Sinn umschreiben, den von dem allgemeinen Begriffe des Ethischen zu unterscheiden wir durch die gesammte Entwickelung der philosophischen Rechtswissenschaft seit Grotius gelernt haben. Es ist vollkommen wahr, daß der Begriff der Familie nach seiner sittlichen Gesammtnatur der Rechtssphäre in diesem engeren Sinne nicht angehört. Aber es ist ebenso wahr, daß die Wissenschaft, die philosophische Wissenschaft des Rechts, der enger gefaßten Aufgabe einer Entwickelung der Begriffe, in welchen das Recht sensu stricto enthalten ist, nicht genügen kann, ohne das Wesen der Familie ebenso sehr, und nicht im Mindesten weniger, als jene Begriffe, zum Object ihrer Betrachtung gemacht zu haben; wie dies ja auch alle diejenigen im vollen Maaße anerkennen, welche neuerdings auf die Verbindung der Rechtsphilosophie mit der Ethik, oder auf ihre Umschmelzung in eine objective Ethik oder Güterlehre gedrungen haben. Denn das Recht im engern Sinn entsteht eben nur aus der Auflösung des Familienbandes, aus dem selbstständig sich Gegenübertreten einer Mehrheit von Einzelfamilien, die, ohne durch ein gemeinsames Band der Abstammung unter einander verbunden zu seyn, oder nachdem solches Band seine Wirksamkeit verloren hat, doch mit einander in einer Gemeinschaft des Verkehrs bleiben wollen oder in eine solche einzutreten durch Trieb und Bedürfniß der Natur genöthigt sind. Es ist eine völlig unwahre Vorstellung, zu der uns die in ihrer Einseitigkeit zu weit getriebene Abstraction der Naturrechtstheorien verleitet hat, als ob unter einzelnen Menschen ohne alle Rücksicht und Rückbeziehung auf bestehende Familienbande jemals auch nur die ersten Anfänge eines Rechtsverkehrs entstehen könnten, und die Rechtsbegriffe, die als vermeintliche Aussprüche der reinen Ver-

nunft eine Geltung auch für solche Zustände einschließen sollen, sind leere Schemen ohne wahrhaft speculative, wie ohne historische Bedeutung. Das Wahre ist, daß die Anerkennung, welche sich die solchergestalt in friedlichen Verkehr unter einander tretende oder darin beharrende Familien gegenseitig einander zollen, die Wiege alles Rechtsbewußtseyns und die Geburtsstätte der Begriffe ist, welche dieses Bewußtseyn ausfüllen und nur in ihm die lebendige Wahrheit und Wirklichkeit haben, die sie zu einem Objecte auch für die Wissenschaft eignet. Eben sie aber, diese Anerkennung, was ist sie anders, als die Spiegelung des sittlichen Wesens der Familie im Bewußtseyn, wodurch, wie durch jede Spiegelung, die Gestalt des abgespiegelten Gegenstandes sich verdoppelt und zu einem allgemeinen Begriffe wird, dessen Daseyn und Geltung für das Bewußtseyn nun nicht mehr an den einzelnen, zeitlich und räumlich begränzten Gegenstand gebunden ist, von dem die Spiegelung zuerst ausging? Dies eben ist es, was ich meinte, wenn ich den Inhalt der Rechtssphäre im engern Sinne mit dem Namen einer reflectirten Sittlichkeit bezeichnete. Das sittlich Substantielle ist auch im Rechtsbewußtseyn noch ganz dasselbe, was es im unmittelbaren natürlich-sittlichen Bewußtseyn des Familienlebens war. Aber dadurch, daß es den Trägern dieses Bewußtseyns gegenständlich geworden, daß es ausdrücklich auf Personen und Verhältnisse bezogen ist, welche diesen Trägern äußerlich gegenüberstehen, aber in deren Bewußtseyn zugleich dieselbe Reflexion des sittlichen Inhalts, wie in den erstern, erfolgt, — dadurch erweitert es seine Sphäre über die der natürlichen Sittlichkeit hinaus und wird eines ganz neuen und bei weitem umfangreicheren Inhalts fähig.

Es wird gut seyn, gleich hier die Anwendung von dem Gesagten auf die Genesis des Eigenthumsrechts zu machen. Das was etwa an den gegebenen Bestimmungen noch zu erläutern seyn möchte, wird sich leichter in's Klare bringen lassen, wenn wir damit sogleich die Anwendung auf den Gegenstand verbinden, um dessen willen wir ohnehin diese gesammte Betrachtung

angestellt haben. Meine Behauptung ist, wie man sieht, diese, daß der Besitz, — der unmittelbare physische, und auch jener intelligible, dessen Realität wesentlich in dem irgendwie durch Handlungen sich bethätigenden animus possidendi liegt, — um durch gegenseitige Anerkennung einer Mehrheit Besitzender den Rechtscharakter des Eigenthums zu gewinnen, schon zuvor jene sittliche Bedeutung und Weihe erhalten haben muß, wie er sie naturgemäßer Weise allerorten nur durch das Princip der Familie erhält. Daß in dem sittlichen Wesen der Familie die Nothwendigkeit eines festen, dauernden Besitzes inbegriffen ist, daß durch eben dieses Wesen das Streben nach einem solchen und seine Behauptung sittlich geadelt und zu einer pflichtmäßigen Handlungsweise erhoben wird, bedarf keines Beweises. Man kann dies in einer mehr metaphysischen Weise so ausdrücken: in dem organischen Band, durch welches der Begriff der Familie Menschen mit Menschen, den Gatten mit der Gattin, die Eltern mit den Kindern und die Kinder unter sich, verknüpft, sind auch äußere Güter oder Sachen inbegriffen. Das Band ist, wie ein Band zwischen Mensch und Mensch, so auch zwischen Mensch und Sache. Die Worte Haus, Hof und Herd haben selbst eine sprüchwörtliche Bedeutung erlangt, um die Unentbehrlichkeit eines festen Besitzes für die sittliche Ordnung des Familienlebens, und durch die Unentbehrlichkeit die Heiligkeit dieses Besitzes zu bezeichnen; und nicht umsonst hat im Alterthum sich der Dienst der Laren und der Penaten an die feste Stätte geknüpft, welche für die Familie noch etwas mehr, als nur ein zufälliger äußerer Wohnplatz oder ein leibliches Subsistenzmittel seyn sollte. Und ehe noch durch Einführung des Ackerbau's und bleibender Wohnsitze ein unbewegliches Eigenthum der Familien zur Grundlage eines umfassendern Rechtsverkehrs und aller höhern Civilisation gemacht worden ist, hatte bereits in jenen urweltlichen Zuständen, von denen uns die Patriarchensage des israelitischen Volkes ein so treues Bild überliefert hat, die Zähmung der Heerden, die Gewöhnung der Knechte und Mägde

an Dienst und Mitgenuß, beide, Menschen und Thiere *) zu einem thatsächlichen Bestandtheile der Familie und eben dadurch zu einem natürlichen Eigenthume schon vor der Entstehung des bürgerlichen oder juristischen gemacht. Eine Familia im ächt römischen Wortsinn, eine res familiaris ist allerorten als Thatsache schon vorhanden, ehe im Rechtsverkehr und Rechtsbewußtseyn die Rechtsbegriffe und Rechtssätze entstehen, welche dieser Thatsache den Charakter einer juristischen Wahrheit geben sollen; und zwar als eine Thatsache von keineswegs nur äußerer, sinnlicher, sondern von ebenso innerlicher, sittlicher Bedeutung. Gerade auf dieses thatsächliche Bereich finden wir das Rechtsbewußtseyn bei seiner ersten Entstehung vorzugsweise gerichtet; gerade an dem sittlich, wie sinnlich getrennten Besitz werden die unterschiedenen Familien ihr sittlich berechtigtes Daseyn gegenseitig zuerst gewahr, und die ausdrückliche Anerkennung des Eigenthums schließt die stillschweigende der Personen nach der Stellung und Geltung, die einer jeden in ihrer Familie zukommt, als selbstverständliche Voraussetzung in sich, nicht umgekehrt. In diesem Sinne eben kann man sagen, daß die begriffliche und sachliche Entstehung des Eigenthumsrechts zugleich die begriffliche und sachliche Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft ist. Denn, so wie die Eigenthumsrechte in dieser Weise, nicht durch ausdrückliche Verabredung, sondern durch das Bewußtseyn der sittlichen Berechtigung factisch gegebener Zustände, gegen einander abgegränzt sind, so entsteht zwischen den auf solche Weise abgetheilten Familien sogleich ein wechselseitiger Rechtsverkehr. Er entsteht um so sicherer, als ja eben sein Bedürfniß es war, wodurch jenes Bewußtseyn erweckt, jene Anerkennung hervorgerufen worden ist. Ein Recht der Verträge, der persönlichen Verbindlichkeiten entwickelt sich Hand in Hand mit dem dinglichen Rechte; vorgefallene Rechtsverletzungen rufen, noch nicht unmittelbar ein Strafrecht der Gesammtheit,

*) Ueber die Gewohnheit der Genesis, Knechte und Mägde unter allerlei Vieh als Gegenstände des Besitzes zu nennen, vergl. Winer, bibl. Realwörterbuch II. S. 553 f. Uebrigens kann in Bezug auf die Sclaverei an den Ausspruch Montesquieu's erinnert werden: il ne peut être retenu que par une loi de famille. Espr. des loix XV, 2.

wohl aber neue Rechtsansprüche der Verletzten hervor, die, im allgemeinen Rechtsbewußtseyn anerkannt, die Veranlassung zu einem öffentlichen Rechtsverfahren und Gerichtswesen geben, worin die Gesellschaft zuerst als eine thatsächlich bestehende und wirksame Macht sich selber gegenständlich wird. Dies Alles macht zwar noch keinen Staat im eigentlichen Wortsinne aus, aber ich habe auch nicht behauptet, daß der Staat, ich habe nur behauptet, daß die Rechtsgesellschaft als solche, die bürgerliche Gesellschaft, deren Daseyn wesentlich mit dem in einem geschichtlichen Menschenkreise bestehenden Rechtsbewußtseyn zusammenfällt, unmittelbar aus der factischen Anerkennung der Eigenthumsrechte hervorgeht. Diese Anerkennung aber setzt, ich wiederhole es, das Bestehen sittlicher Familienbande voraus, und sie verdankt ihren Rechtscharakter dem sittlichen Inhalte, welcher durch sie zur Gegenständlichkeit für sich selbst, zur Reflexion in sich selbst gelangt. Die leere Willkühr des Habenwollens *), ebenso, wie der grob physische Trieb des Lebenwollens — für welchen, wenn keine höhere sittliche Berechtigung sich aufzeigen ließe, das berüchtigte je n'en vois pas la nécessité immer die unwiderlegliche Abfertigung bleiben würde, — Beides würde, gegenständlich erfaßt, nun und nimmer ein Bewußtseyn von solcher Lebens- und sittlich-socialer Schöpferkraft erzeugen können; und auch die blos sinnliche formatio, die äußerlich auf Gegenstände des Besitzes verwandte Arbeitsthätigkeit würde dazu nicht ausreichen.

Ein wohlfeil zu habender Einwand gegen die angedeutete Begründung des Eigenthumsrechts wäre es, wenn man erwidern wollte, daß auf diesem Wege nur ein Gesammteigenthum der Familien, kein Eigenthumsrecht der Einzelnen herauskomme, daß also die Folgerung daraus gezogen werden dürfe, Hagestolze, unverehelicht bleibende Erbtöchter u. s. w. können kein selbstständiges Eigenthum besitzen. Wer diesen Einwand im Ernst erheben könnte, der würde damit nur zeigen, daß er unmöglich den Sinn jener zugleich realen und begrifflichen Genesis des Rechtsbewußtseyns richtig gefaßt haben kann, die in der sittlich berechtigten und

*) animus rem sibi habendi.

sittlich nothwendigen Auflösung des Familienbandes ihren Ausgangspunkt hat. Es wird nämlich Jedem, der diesen Sinn so dem Geist, als den Worten unserer Darstellung entsprechend gefaßt hat, ohne Weiteres klar seyn, daß in den Act gegenseitiger Anerkennung, wodurch ein vorhandener Besitzstand zum Eigenthum wird, von vornherein alle die successiven Veränderungen in dem vorgefundenen Besitzstand eingeschlossen seyn müssen, welche aus dem Wesen der Familie als nothwendig sich ergeben, und ohne die kein Proceß einer organischen Entstehung neuer Familien aus der unfehlbar eintretenden Auflösung der vorhandenen würde stattfinden können. Dies liegt offenbar in der so ausdrücklich von uns hervorgehobenen und so nachdrucksvoll betonten sittlichen Bedeutung jenes Anerkennungsactes. Wo bliebe diese Bedeutung, wenn als sein Inhalt nur der zufällig als Factum vorgefundene Besitz sowohl in Ansehung der Gegenstände, als der Personen der Besitzer gelten sollte, und nicht zugleich die organische Stetigkeit in dem Besitzwechsel, so wie er in der Natur der Familie mit Nothwendigkeit begründet ist? Ausdrücklich das Gesetz dieser Stetigkeit fordert die Möglichkeit eines rechtsgültigen Besitzes auch in der Hand einzelner, lediger und emancipirter Persönlichkeiten, sowohl in Rücksicht auf die Bedeutung des Familienbandes, aus welchem sich vielleicht dieser Besitz herschreibt, als auch in Rücksicht auf jenes, welches vielleicht in Zukunft durch diesen Besitz begründet werden soll. Und doch weiß man, welche Beschränkungen ausdrücklich in Bezug auf den Vollgenuß des Eigenthumsrechts z. B. das altgermanische Recht an den Hagestolziat geknüpft hat; offenbar in Folge der tief im natürlichen Rechtsbewußtseyn begründeten Voraussetzung, daß dieses Recht seine moralische Wurzel in der sittlichen Substanz der Familie hat! — Auch dies kann gegen unsere Annahme nichts beweisen, wenn positive Gesetzgebungen ein Gesammteigenthum im streng juristischen Sinne nicht einmal innerhalb des engsten Familienkreises als Regel gelten lassen. Denn theils liegt schon im Begriffe der Familie selbst nicht eine gleichartige, sondern eine ungleichartige Berechtigung ihrer Glieder an dem

Gesammteigenthume; theils bringt der Conflict wohlerworbener Rechte verschiedener Familien, nicht blos vorhandener, sondern auch neu entstehender, dessen Ausgleichung dem bürgerlichen Rechte obliegt, die Nothwendigkeit einer strengeren Unterscheidung der Rechte ihrer einzelnen Glieder gegenseitig von einander mit sich, als dort, wo die besondern Familien vereinzelt stehen und kein rechtlich geordneter Wechselverkehr zwischen ihnen stattfindet; theils endlich erwächst aus der organischen Flüssigkeit der Familienverhältnisse die Nöthigung für das bürgerliche Recht, da wo sich dasselbe in der streng verstandesmäßigen Weise, wie es zuerst in der römischen Welt geschehen ist, zum System ausbildet, als das Subject oder als den Träger der Rechte allenthalben zunächst die einzelne Person zu betrachten, und die Rechte einer moralischen Gesammtpersönlichkeit, wie die Familie es ist, nur als Modificationen oder Beschränkungen an dem Rechte der Einzelnen in Anschlag zu bringen *). Diese Auffassungsweise, die, wie gesagt, erst das Product wissenschaftlicher Ausbildung der Rechtsbegriffe auf einer hoch gesteigerten Civilisationsstufe ist, muß man sich wohl hüten, in das älteste, einfache Rechtsbewußtseyn hineinzutragen, dem, wie aus der Rechtsgeschichte aller Völker sich erweisen läßt, eine mehr substantielle Anschauung, namentlich auch in Bezug auf die Stellung der Familie zum Rechtsverkehr innerhalb der Gesellschaft ungleich näher lag **).

Daß ein unbefangener Blick auf die rechtsgeschichtliche Entwickelung im Großen und Ganzen sowohl, als auch überall im Besondern und Einzelnen unserer Ansicht die vielfachste und unzweideutigste Bestätigung bringt, dies kann Keinem entgehen, der für seine Person zu einem solchen Blick befähigt ist. Wohin wir

*) Was die gegenwärtige Theorie des Civilrechts moralische oder juristische Persönlichkeiten nennt, das ist selbst erst ein künstliches Gebilde juristischer Reflexion, und hat mit der rechtlichen Bedeutung des Familienbandes keine Gemeinschaft.

**) Auch in Bezug auf das Verhältniß der Familie zum Eigenthum gilt der Ausspruch Niebuhr's: „Die Regel wird nie irre führen, daß ursprünglich alle Bande weit fester und härter gezogen waren, und sich im Verfolg der Zeit immer mehr lösten."

auch blicken in der Geschichte des entfernteren Alterthums, in den Bildungszuständen jener Perioden, welche unter den verschiedenen Völkern die Genesis der Civilisation, der bürgerlichen und der politischen Gesellschaft enthalten: allenthalben erblicken wir die durchgängigste Solidarität zwischen dem Institute der Ehe nebst dem gesammten daran hängenden Familienrechte, und dem Institute des Eigenthums. Wo, wie dies auf eine oder die andere Weise unter allen Völkern des Morgenlands der Fall ist, das Princip der Familie noch über die Sphären der bürgerlichen und der politischen Rechtsbildung übergreift: da unterliegt, mit dem Rechte der Ehe zugleich, welche sich dort noch nicht entscheidend zur Monogamie durchzubilden vermag, auch das Privateigenthum den größten Schwankungen, und gelangt nicht zu der Ausbildung, deren es sich unter Völkern erfreut, welche das patriarchalische Princip in der Wiege ihrer Cultur hinter sich zurückgelassen haben. Namentlich das Eigenthum an Grund und Boden trägt mehr oder weniger dort allenthalben den Charakter eines Gesammteigenthums des Stammes, des Volkes oder, wenn man will, des Staates: „der Landesherr ist es im strengsten Sinn, und aller Privatbesitz nur darin verschieden, ob er seinen Antheil vom Ertrag einfordert, erläßt oder verschenkt" *). Ohne Zweifel würde derselbe Grundsatz, wie in Bezug auf das Landeigenthum, sich als Consequenz des patriarchalischen Princips auch in Bezug auf alles andere Eigenthum geltend gemacht haben, wenn nicht die durch die Natur unausweichlich gebotene Abtheilung der Familien auch innerhalb der patriarchalischen Stammes- oder Volks-

*) Worte Niebuhr's bei Gelegenheit des römischen ager publicus, von dem er die Bemerkung macht, daß „seinen Charakter in Indien, wie in der That in ganz Asien und im alten Aegypten, alles Landeigenthum trägt." — Wie geneigt man übrigens seyn mag, in die feine Bemerkung Jak. Grimm's einzustimmen: „es ist einleuchtend, daß dem Hirten an der Ganzheit des Landeigenthums gelegen seyn muß, dem Bauer an der Vertheilung" (Deutsche Rechtsalterthümer S. 495.): so wird man doch nicht hierauf allein oder auch nur hauptsächlich den großen Gegensatz der asiatischen und der europäischen Civilisation in Bezug auf die Gestaltung des Grundeigenthums zurückführen wollen.

einheit die Entstehung eines bürgerlichen Rechts auch dort zur Folge gehabt hätte, freilich eines durch das Walten jenes Princips, unter das es dort gebunden blieb *), verkümmerten und in die schon oben erwähnten Monstrositäten ausschlagenden. Jedenfalls aber ist es derselben Ursache zuzuschreiben, wenn im ganzen Morgenlande weder die väterliche Gewalt, noch die Sclaverei, obgleich beide Institute ihrem Ursprunge nach dem patriarchalischen Princip angehören, zu der scharfen civilrechtlichen Ausbildung, wie später in dem occidentalischen Rom, haben gelangen können. Es stand solcher Ausbildung eben der Conflict im Wege, der hier zwischen den Rechten der Gesammt- und der Einzelfamilie unvermeidlich eintrat. — Das allergewichtigste Zeugniß aber, hinreichend einen Jeden, der nur irgend einen Begriff davon hat, wie sittliche Ideen sich in der Geschichte bethätigen, von der Wahrheit unserer Auffassung zu überzeugen, legt die Geschichte ab durch die Gestaltung des Erbrechts unter allen Völkern von den niedrigsten Stufen der Civilisation bis herauf zu den höchsten. Welch unsäglichen Quälereien begegnen wir allenthalben bei den Naturrechtslehrern der Schule, um auf Grund ihrer abstrusen Voraussetzungen auch nur die rechtliche Möglichkeit einer Erbfolge, einer testamentarischen, oder gar — denn dies

*) Die strenge Consequenz dieser Bindung des Princips der bürgerlichen Gesellschaft unter das patriarchalische ist überall diese, daß eigentlicher Rechtsverkehr nur zwischen den Gliedern Einer Volksfamilie stattfinden kann. Daher die großen Schwierigkeiten, welche überall die juristische Regelung des internationalen Verkehrs mit Völkern von patriarchalischer Rechtsbildung findet, auch wenn dieselben in sich selbst schon einen bedeutenden Grad der Civilisation erstiegen haben. Daher auch die Klagen der Alten über die **Punica fides**, die Treulosigkeit der Barbaren (*βαρβάροισί ἐστι οὔτε πιστὸν οὔτε ἀληθὲς οὐδέν*. **Herodot. VIII, 142.**). Derselbe Herodot berichtet von den nomadischen Arabern (**III, 8.**) einen äußerst charakteristischen Gebrauch, wodurch sich dieselben zum Worthalten bei Verträgen (ohne Zweifel wohl hauptsächlich mit Fremden, wiewohl der Schriftsteller es auch auf Einheimische zu beziehen scheint) zwingen. Die Contrahirenden lassen sich durch einen Dritten die Hand verwunden und mit dem vermischten Blute einen Stein benetzen. Offenbar ein symbolisches Surrogat der Blutsfreundschaft mit ausdrücklicher Beziehung auf ein äußeres Object.

erschien durch die unnatürlichste Verkehrung als das Entferntere und Bedingtere, — einer Intestaterbfolge herauszubringen! Welche Mißgriffe beging, aus Mangel an Einsicht in das wahre Princip der Erbfolge, in der Deutung der geschichtlichen Rechtszustände selbst noch ein Montesquieu; wie schnell ist er mit der Beschuldigung von Willkühr und Ungerechtigkeit zur Hand gegen Gesetzgebungen, welche sich doch ganz folgerecht aus diesem Princip heraus entwickelt haben! — Unter den Neueren hat, hauptsächlich, wie es scheint, durch Hegel's Verdienst, obwohl wir schon Fichte dahin einlenken sehen, der gesunde Sinn den Sieg erfochten, daß man jetzt immer allgemeiner die Intestaterbfolge als die in der Idee des Rechtes unmittelbar begründete, weil durch die Natur des Familienbandes geforderte, anerkennt, die testamentarische als eine nur unter Beschränkungen zuläßige Modification und Ergänzung jener. Aber nur um so schroffer macht sich gerade bei diesen neueren Rechtslehrern der Uebelstand fühlbar, daß nichtsdestoweniger die Deduction des Erbrechts von der allgemeinen rechtsphilosophischen Begründung des Eigenthums abgetrennt bleibt. Welcher Verstoß gegen die Methode, wenn in Werken, welche dem Begriffe der Familie den Begriffen des bürgerlichen Rechts gegenüber seine richtige Stelle angewiesen haben, unter der Rubrik des Familienbegriffs das ganze Erbrecht abgehandelt wird, ehe noch vom Begriff des Eigenthums und seiner Entstehungsweise die Rede gewesen ist*)! Wo aber, wie es bis jetzt noch immer das Gewöhnlichere ist, die abstracte Theorie des Eigenthums der concreten des Ehe- und Familienrechts vorangeschickt wird, da bleibt theils die erstere nothwendiger Weise unvollständig, da ein Eigenthum ohne Erbrecht noch gar kein wahres Eigenthum ist, theils gelingt es doch immer nur unvollständig, das übergreifende Recht der Familie über ein vermeintlich aus einer ganz andern Sphäre erwachsendes Rechtsinstitut darzuthun. Beiden Darstellungsweisen gegenüber wird es nicht allein als die einfachste und bündigste, sondern auch als die geschichtstreueste Auffassung erscheinen, wenn

*) So z. B. bei Wirth, a. a. O. II. S. 64—76.

wir das Recht der Intestaterbfolge unmittelbar an die moralische und rechtliche Entstehung des Eigenthums knüpfen, indem wir die Wurzel des einen wie des andern in dem sittlichen Bande der Familie *) aufzeigen und die sociale Anerkennung, wodurch beide den Rechtscharakter im engern Sinn erhalten, in Einem ungetrennten Acte sich über beide erstrecken lassen. In der That sollte ich meinen, daß es nur eines geringen Nachdenkens bedürfte, um die Einsicht zu gewinnen, daß von einem in der bürgerlichen Gesellschaft zu Recht bestehenden Privateigenthum nicht eher die Rede seyn kann, als bis dasselbe als ein Gegenstand der Vererbung mindestens vom Vater auf die Söhne anerkannt ist. Ist aber die Wirklichkeit des Eigenthums von dieser Anerkennung abhängig, so ist klar, daß der Inhalt dieses Actes zum Begriffe des Eigenthums gehören muß. Selbst in der Bedeutung von Worten verschiedener Sprachen drückt sich dieses Zusammengehören der Begriffe von Eigenthum und Erbe aus, wie in dem hebräischen ירש **), dem lateinischen Patrimonium und, wenigstens nach älterem Sprachgebrauch, dem deutschen „Erbe". — Die Anerkennung des Rechts der Testamente würde gegen die obige Voraussetzung nur dann einen Widerspruch enthalten, wenn die Geltung dieses Rechts eine unbeschränkte wäre. Dies aber ist sie zu keiner Zeit und unter keinem Volk gewesen; je weiter wir zurückgehen in der Geschichte der Rechtszustände und Rechtsgesetzgebungen, um so weniger finden wir die durch Sitte und Gesetz geheiligte Intestaterbfolge gestört durch testamentarische Willkühr. Der größere Spielraum, welchen ausnahmsweise das römische Recht dieser Willkühr einräumt, hängt nachweislich mit dem dort so ausgedehnten Rechte der väterlichen Gewalt zusammen; das Paterfamilias uti legassit des Zwölftafelgesetzes zeigt unwidersprechlich, daß auch das Recht der Testamente aus dem Gesichtspuncte eines Familienrechts betrachtet wurde. Im Allgemeinen aber ist, geschichtlich sowohl, als rechtsphilosophisch, die richtige Auffassung dieses Rechts ohne Zweifel diese, daß

*) **Familia et Penates et jura successionum. Tac. Germ. 32.**

**) Luther übersetzt gelegentlich auch אחזה durch „Erbe".

dasselbe erst mit der Auflösung des engern Familienbandes eintritt, als Ersatz für dasselbe in Bezug auf die Stetigkeit der Fortdauer *), welche der Familie auch im Wechsel der Personen eben durch die Objectivität des Güterbesitzes gesichert werden soll. Ohne Zweifel war die Form der Adoption allenthalben die ursprüngliche für die testamentarische Einsetzung, wie sie es in Griechenland und mehrfach sonst geblieben ist: selbst im römischen Recht scheinen manche auffallende Bestimmungen nur hieraus zu erklären; so z. B. der Grundsatz, daß der Form nach Niemand nur über einen Theil seines Vermögens testiren kann **); auch wohl der Umstand, daß die Testamenti factio dem öffentlichen Rechte beigezählt wird ***); wie denn bereits Gans in Bezug auf die Form der Testamente in comitiis calatis und in procinctu diese Erklärung geltend machte. Der Umstand, daß Abraham vor der Geburt des Isaak den Knecht seines Hauses, den Damascener Eliezer, als seinen Erben betrachtet †), obgleich Lot, sein Bruderssohn, lebt, der sich aber von ihm abgetheilt hat, spielt in den einfachen Zuständen des patriarchalischen Zeitalters dem Institute der testamentarischen Erbfolge vor, und zwar, wie man sieht, ausdrücklich in der Weise, daß diese modificirte Erbfolge noch als unmittelbare Consequenz aus der streng gefaßten Idee der Familieneinheit erscheint. Es war ein Zustand,

*) Der Begriff dieser Stetigkeit drückt sich in dem Satze: **hereditas defuncti vice fungitur,** sowie überhaupt in den römischen Grundsätzen über die **successio per universitatem** aus. Der „praktische Sinn" oder „juristische Tact", welchen v. Savigny (System des heut. röm. R. I. S. 386.) an dem ältesten römischen Recht um dieses Grundsatzes willen rühmt, bewährte sich, da der Grundsatz selbst sich unmittelbar aus der rechtlichen Grundanschauung ergab und seinem wesentlichen Inhalt nach allen ältern Volksrechten gemeinsam ist, eigentlich vielmehr erst an der späteren Rechtsentwickelung, nämlich insofern, als dieselbe sich auch durch die große Ausdehnung der testamentarischen Willkühr nicht an demselben irre machen ließ.

) Nur so scheint der Anstoß zu entfernen, den bereits Leibnitz an diesem Grundsatze nahm. **Ep. ed. Korthold. I. p. 171.

***) **Testamenti factio non privati, sed publici juris est. Papinian.**

†) 1 Mos. 15, 2.

in welchem jeder Erbe noch den Charakter trug, den das römische Recht dem suus heres oder heres necessarius zuschreibt *). Die weitere Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft und die naturgemäße Stellung der Familie in derselben bringt es mit sich, daß dieser Begriff der suitas als alleiniges Princip des Erbrechts einer freieren Beweglichkeit der Güterübertragung innerhalb des weitern Kreises, der ursprünglich von einer Familie ausgegangen ist, weichen muß; und da nun ist es das Naturgemäße, daß auch hier die Intestaterbfolge nach Blutsfreundschaft und die testamentarische nach freier Disposition auf entsprechende Weise sich einander ergänzen, wie schon innerhalb der geschlossenen Familienkreise durch die Möglichkeit der Adoption eine solche Ergänzung statt fand. Wenn dagegen, bei minder freier Ausbildung der Privatrechtsverhältnisse, in den Gesetzgebungen des Orients, ein Rückfall der Erbschaft an den Staat oder an dessen Haupt und Herrn häufiger, als anderwärts, vorkommt: so werden wir auch hierin nur eine besondere Species der Intestaterbfolge erkennen. Der weitere Familienkreis tritt dann eben in die Rechte ein, welche ihm nach dem dort geltenden Rechtsprincip durch den engeren nur beschränkt, nie ganz entzogen werden konnten.

So kurz diese Andeutungen sind, so werden sie, hoffe ich, genügen, um zu beweisen, wie auch die geschichtliche Auffassung des Rechts, und gerade sie vorzugsweise, uns dahin drängt, die

*) In suis heredibus evidentius apparet continuationem dominii eo rem perducere, ut nulla videatur hereditas fuisse, quasi olim hi domini essent, qui etiam vivo patre quodammodo domini aestimantur, unde etiam filii familias appellantur. Itaque post mortem patris non hereditatem accipere videntur, sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur. Ich habe es der Mühe werth gehalten, diese Worte des römischen Juristen Paulus (L. 11. D. de liber. et posth. XXVIII, 2.) vollständig auszuschreiben, da sie das Grundprincip des gesammten Erbrechts so deutlich als möglich aussprechen. — Mit den Grundsätzen des römischen Rechts über die sui heredes kann die im altdeutschen Recht begründete Rechtssitte des Mittelalters verglichen werden, daß bei Entäußerungen des Allodialvermögens die Einwilligung der nächsten Erben erfordert war.

naturgemäße organische Entstehung der Eigenthumsverhältnisse im engsten Zusammenhange zu denken mit der rechtlichen und sittlichen Gestaltung des Familienlebens. Es will mir scheinen, als sey der Gegenstand der gegenwärtigen Abhandlung ein solcher, an welchem es sich auf recht unzweideutige Weise erproben wird, inwieweit es mit der Ineinsbildung des philosophischen und des geschichtlichen Standpuncts in der Rechtswissenschaft, die jetzt so Viele im Munde führen, Ernst ist oder nicht. Daß geschichtlich die Anerkennung der Eigenthumsrechte überall bedingt ist durch das Verhältniß, in welches sich nicht einzelne Personen als Einzelne, sondern Familien als moralische Gesammtpersönlichkeiten zu einander stellen; daß die sittliche Macht des Familienbegriffs allenthalben als die wirkende Ursache erscheint, aus welcher die Rechtsbegriffe hervorgehen, in denen für das Bewußtseyn der Menschen, die sich zu einer Rechtsgesellschaft zusammenfinden, die Unterscheidung eines Mein und Dein enthalten ist: dies gehört zu den gewissesten Thatsachen, zu denen die geschichtliche Erforschung der ältesten Culturzustände im Großen und Allgemeinen nur irgend gelangen kann. Durchaus nur aus dem Familienbande hat unter allen Völkern der Weltgeschichte ohne Ausnahme sich das Recht der Erbfolge entwickelt, mit dessen Geltung erst der Rechtsbegriff des Eigenthums als thatsächlich festgestellt betrachtet werden kann, und selbst wenn in der Gestaltung des Erbrechts der Kreis der Familie und der Blutsverwandtschaft überschritten wurde, selbst dann blieb noch die Idee dieses Bandes, in Ansehung dessen man in solchen Fällen die Möglichkeit einer Stellvertretung der Natur durch freie Willensthat gelten ließ, vorwaltend. Die natürliche Sittlichkeit der Familie oder der Bande des Blutes und der gemeinsamen Abstammung hat sich in einem weiten Völkerkreise auch unmittelbar als das Princip der Staats- und Gesellschaftsbildung bethätigt, und wo dies der Fall war, da trägt jederzeit auch die Gestaltung der Eigenthumsverhältnisse die Spuren des patriarchalischen Gesammteigenthums. Dies Alles, meine ich, muß für den Philosophen, der die Bedeutung der Geschichte, der geschicht-

lichen Entwickelung für den Gehalt der sittlichen Ideen, welche das Object des praktischen Theils seiner Wissenschaft bilden, zu würdigen weiß, eine Mahnung seyn, auch dem Begriffe nach nicht dasjenige trennen zu wollen, was die Natur, die organische Natur des geschichtlichen Entwickelungsprocesses so offenbar vereinigt hat. Der Begriff des Mein, Dein und Sein, der Begriff des Angehörens, des zu Eigen Seyns und zu Eigen Besitzens ist, ebenso, wie der Gebrauch dieser Worte in allen Sprachen, ein elastischer, so elastisch, wie das sittlich organische Band, welches die Menschen unter einander und mit der Natur, die sie erzeugt und ernährt, zusammenknüpft. Er bezeichnet dieses Band, ebensowohl, wie es Mensch mit Menschen, als wie es Menschen mit Sachen verbindet. Ist er in der ersten Beziehung ein vielartiger, indem in ganz anderm Sinne das Kind den Eltern, als die Gattin dem Gatten angehört, und ebenso auch umgekehrt: so ist er es in der letztern nicht minder, da eben aus den mannichfaltigen Verhältnissen der Menschen unter einander auch die mannichfaltigsten Gestaltungen und Beschränkungen des Eigenthums- und Besitzrechts in Bezug auf äußere Sachen hervorgehen können und wirklich hervorgehen. Dennoch ist der Grundgehalt des Begriffs nur einer, und das Eigenthums- und Besitzrecht ist in allen seinen Gestalten so gewiß nur eine Wirkung des lebendigen Bandes zwischen Mensch und Menschen, so gewiß es in der Natur jedes organischen Bandes liegt, unmittelbar nur Lebendiges mit Lebendigem vereinigen und nur mittelbar auch über Todtes sich erstrecken zu können. Sollte nun als das lebendige Band, in welchem das Band des Eigenthums enthalten ist, sogleich von vornherein der Staat oder die bürgerliche Gesellschaft gefaßt werden: so kommen wir auf jene Voraussetzung der socialistischen Theorien älterer und neuer Zeit zurück, welche wir doch als hinreichend widerlegt schon durch Kant's Rechtslehre betrachten durften. Als vorausgesetzt aber, nicht als neubegründet durch die Rechtsgesellschaft im engern Sinn, und doch zugleich als bewirkt durch ein lebendiges Band unter Menschen, wie die Idee der organischen Gestaltung des Rechts-

lebens dies fordert, wird das Eigenthum nur erkannt, wenn es in der von uns dargelegten Weise als Wirkung des Familienbandes betrachtet wird; wodurch aber keineswegs ausgeschlossen wird, daß es den Rechtscharakter im engern Sinne erst durch die bürgerliche Gesellschaft erhält. — Uebrigens versteht sich, daß dieser Begründungsversuch, weit entfernt irgend einer der Erwägungen den Weg zu versperren, durch welche man vom Standpuncte der socialen und politischen Interessen, und insbesondere aus dem Gesichtspuncte des richtig verstandenen Begriffs der bürgerlichen und politischen Freiheit, die Nothwendigkeit des Privateigenthums und die Unmöglichkeit einer Gemeinschaft der Güter zu erweisen pflegt, nur bestimmt seyn kann, dieselben zu unterstützen oder ihnen vorzuarbeiten. Es sollte derselbe eben nur in der Weise der strengen philosophischen Wissenschaft den Unterbau aufführen, auf welchem dann jene mit gesteigerter Sicherheit und Zuversicht fußen, und das Werk, welches die speculative Rechtsphilosophie für die Einsicht der tiefer Eingeweihten begonnen hat, für die Anschauung und die Erkenntniß Aller weiter fortführen können.

Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart.

Mit Bezug auf die Schriften:

1) Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk von einem deutschen Philosophen (M. Carriere). Leipzig, Brockhaus 1850.

2) Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche; Reden an die Gebildeten deutscher Nation (von Chr. H. Weiße). Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung 1849.

3) Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-wissenschaftlichen Grundlegung von G. Fr. Daumer. II Bde. Hamburg, Hoffmann und Campe 1850.

4) L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. Leipzig, O. Wigand 1851.

5) L. Feuerbach: die Naturwissenschaft und die Revolution, Blätter für litterarische Unterhaltung 1850. N. 268—271.

6) J. Frauenstädt: über Theismus und Atheismus vom theoretischen und praktischen Standpunkte. Blätter für litterarische Unterhaltung 1851. N. 121. 126.

Von **J. H. Fichte.**

Erster Artikel.

Nicht zu allen Zeiten befinden sich die gründlichen politischen Denker einer Nation in Uebereinstimmung mit den praktischen Staatslenkern über die wahren Uebel der Zeit und über die rechten Mittel, wie ihnen zu begegnen sey. Im gegenwärtigen Zeitpunkte scheint indeß ein solches Einverständniß wirklich eingetreten, wenigstens was das nächste Ziel betrifft, während freilich wieder über die Wege zu diesem Ziele und noch mehr in Betreff der ferner liegenden Absichten die Meinungen weit auseinandergehen. Der Grund dieser vorläufigen Uebereinstimmung ist nicht zu verkennen. Die Krankheitssymptome der Zeit sind zu ausgeprägt und in ihren nächsten Folgen zu drohend, als daß man zweifelhaft darüber seyn könnte, daß Hülfe geschafft werden müsse und gegen welchen Punkt dieselbe zunächst zu richten sey. Nicht auf bloß-politischem Wege ist den Völkern dauernd zu helfen: dies haben alle Parteien der Reihe nach erkannt und ausgesprochen. Die Uebel liegen tiefer: sie sind *socialer* Natur. Die Eigenthums- und Verkehrsverhältnisse sind neu zu bilden, eine gründliche Volkserziehung zu schaffen: kurz mit *sittlichen Reformen muß begonnen werden*. Wer aufrichtig sieht und gründlich folgert, ist über alle diese Sätze einverstanden.

In welcher Gestalt existirt jedoch die Sittlichkeit eines Volkes und was ist der eigentliche Grund ihres Bestandes und ihrer Dauer? Wir wollen uns fürjetzt nicht auf den wissenschaftlichen Erweis der innern solidarischen Verbindung von Sittlichkeit und Religion einlassen; — es ist gestattet, darüber nur kürzlich an die ethischen Untersuchungen von *Chalybäus* und die unsrigen zu verweisen. Hier genügt es vollständig an den geschichtlich durchgreifenden Erfahrungssatz zu erinnern: daß bei jedem Volke und zu jeder Zeit die allge-

meine Sitte, die öffentliche Moral, auch der Patriotismus und die politische Gewissenhaftigkeit in der Religiosität des Volkes wurzelte und mit dem Sinken derselben auch in Verfall gerieth. Die erste Bedingung ächter Sittlichkeit: Selbstbescheidung, Entsagung, Aufopferungsfähigkeit, hat ihre Wurzel in religiöser Ergebung und Gottvertrauen; und wenn wir ein gründliches Heilmittel suchen wider die unzerstörbar auftauchende Selbstsucht des Menschen und ihre antisocialen Wirkungen, wir finden es nicht in einer selbstgerechten, selbststolzen Moral, sondern in der weltüberwindenden Demuth jener religiösen Pflichttreue, die mit unermüdlicher Langmuth und Liebe jedem Nächsten sich opfert, weil er in Gott mit ihm verbunden ist. Wir sagen dies nicht in erbaulich mahnender Absicht; wir behaupten es als das Resultat kalter psychologisch-wissenschaftlicher Einsicht.

Und hiermit langen wir bei der großen Frage an, welche näher oder entfernter, dringender oder weniger bestimmt, eigentlich alle oben zusammengestellten Werke, wie verschieden sonst ihre Absicht und ihre Resultate auch seyen, zum gemeinsamen Inhalte haben. Keine dauernde Wiederherstellung eines Volkes ist möglich, ohne Vertiefung und Erfrischung des religiösen Lebens in eben diesem Volke. So die beiden von uns zuerst aufgerufenen philosophischen Redner. — Dieser Satz kann aber auch die Wendung nehmen, — es ist nur die Kehrseite der so eben ausgesprochenen Wahrheit: — daß einem Volke politisch und social nur dadurch zu helfen sey, wenn man seine irrigen religiösen Vorstellungen berichtige und an die Stelle menschenfeindlicher, abergläubischer Dogmen eine vermeintlich humanere Religion pflanze. So Daumer! — Oder endlich: daß man die Religion, den Cultus eines „jenseitigen" Wesens, als etwas im Principe Verkehrtes, überhaupt abthun müsse, um die Menschheit ganz auf eigene Füße zu stellen und sie auf die Interessen des Diesseits alle ihre Kräfte und ihre Einsicht richten zu lassen. So Feuerbach und Frauenstädt!

Darüber jedoch sind Alle einverstanden — ein Umstand von unverkennbarer Bedeutung — die religiösen Forscher, wie die

antireligiösen, jene, die in der Religion den eigentlichen Lebensquell eines Volkes sehen und die einzig dauernde Macht seiner Wiederherstellung, wie diese, welche jenen Quell zu verstopfen, seine Ausbreitung zu hindern alles Ernstes gesonnen sind: — daß manche Formen des bisherigen Glaubens sich überlebt haben im Bewußtseyn der gegenwärtigen Menschheit. Und selbst die gläubigen Freunde der Religion verhehlen ihr Bedenken nicht, daß die Kirche in ihrer alten Gestalt keineswegs mehr im Stande sey, die sittliche Wiedererneuerung der Menschheit zu übernehmen, welche die Vorzeit ihr anvertraute und mit Zuversicht ihr vertrauen durfte.

Den gleichen Eindruck des Zwiespalts und der vergeblichen Bemühung erregen jedoch auch von der andern Seite die zahlreichen Versuche neuer Kirchenbildung, welche unsere Zeit hervorgebracht und fortfährt hervorzubringen. Sie zeugen fast insgesammt von dem auf's Tiefste empfundenen Mangel religiöser Befriedigung am Ueberlieferten; — aber ihre eigene Existenz verkündet bald, daß sie selbst nur ein Scheinleben führen, daß das „was allein Noth thut" für unsere Zeit, die Kraft einer tiefen sittlichen Erregung und Lebenserneuerung, durch sie nicht gewirkt werde. Die neuen Versuche kirchlicher Reformen, die neuen Glaubensbekenntnisse conservativer oder radicaler Art — sie sind Zeichen des Bedürfnisses, der tiefsten Sehnsucht nach religiöser Erfüllung, nicht diese Erfüllung selbst.

So stehen wir folgerichtig bei einer zweiten, noch wichtigern Frage: welches das Kriterium sey zwischen der wahren kirchlichen Reform und der falschen? Und wir vindiciren uns hier das Recht auf sie einzugehen; denn sie ist keine bloß theologische, sondern eine allgemein ethische oder sociale Frage. Von ihrer richtigen Lösung hängt nichts Geringeres ab, als die ganze Zukunft unserer Gesellschaft, ihr Untergang oder ihre erhöhte Dauer. Diejenigen aber, welche diese Behauptung übertrieben finden oder falsch, trösten sich entweder mit oberflächlichen Abfindungen oder sie stehen selber in

principieller Feindschaft mit der Religion und sind die Gegner, mit denen gerade der Kampf zu führen ist.

Ebenso können wir nicht einmal wünschen oder zugeben, daß jene Frage bloß vom theologischen Standpunkte und nach seinen bisherigen Mitteln und Voraussetzungen gelöst werde: es läge dabei, wohl fast unvermeidlich, die alte wohlbekannte petitio principii zu Grunde, und das Resultat würde, ebenso unvermeidlich, jeder allgemeinen Wirkung und Ueberführung ermangeln. Die Religion und die Kirche kann jetzt nur Hand in Hand mit der allgemeinen Bildung fortschreiten. Deshalb sprechen wir es mit dem vollen Nachdrucke der Ueberzeugung aus: diese Frage enthält ein Problem, welches in letzter Instanz nur die Ethik und die Philosophie der Geschichte im Vereine lösen können. Und nur dann, wenn sie es glücklich gelöst haben, kann das Resultat auch der allgemeinen Bildung zu Gute kommen, welche von nun an und in alle Zukunft nur in der freien, allgemeinen Wissenschaft ihre Wurzel und ihren Ausgangspunkt haben kann.

Zur Sache:

Die Grundbedingung einer umschaffenden, wirklich „erlösenden" Religion und eines erbauenden Cultus kann keineswegs bloß in einem subjectiven Austausche von Abhängigkeits- oder Erlösungsgefühlen in der Gemeinde bestehen, überhaupt in nichts bloß Subjectivem oder Innerlichem, seyen es religiöse Regungen oder subjective gute Vorsätze: — sondern in einer objectiven göttlichen Thatsache, die mitten in des Menschen Daseyn hineintritt und jenem subjectiven Gefühle und Bedürfnisse die wirksame Erfüllung entgegenbringt.

Besteht jede Religion im Bewußtseyn einer Versöhnung des Menschen mit dem göttlichen Wesen — die welche dies läugnen sollten, kennen oder verstehen eben das Wesen der Religion nicht: — so giebt es keine ohne jene göttliche Thatsache; oder vielmehr es giebt nur Eine Religion, diejenige, welche jener Thatsache durch ihre innern Wirkungen gewiß ist. Der Mensch will in der Religion seiner durch

Gott selber bewirkten Versöhnung sicher seyn, ein objectives Zeugniß davon empfangen. Eine göttliche Stimme muß zum Menschen reden, wie es in jenem herzdurchdringenden Spruche heißt: „Kommt her Alle, die ihr mühselig und beladen seyd, Ich will euch erquicken." Und ferner: dieser Spruch muß sich durch die That bewähren: es muß eine Wirkung des Trostes, der Zuversicht, der umschaffenden Heiligung ausgehen von jener erhabenen Erscheinung, die zum ersten Male und zum letzten, so weit die Menschengeschichte reicht, jene Worte gesprochen. Ist eine solche Weltthatsache eingetreten, sind solche Wirkungen von ihr ausgegangen: dann hat Gott selber jenen objectiven Beweis geführt, und nunmehr ist schlechthin kein anderer Name und keine andere Veranstaltung übrig, darinnen die Menschen könnten „selig" — ihrer Versöhnung mit Gott gewiß werden. Alles Andere bleibt subjective Religiosität, vielleicht innigste (Jacobische) Sehnsucht nach Gott, ein bedürfnißvoller Zustand oder auch ein reflectirendes Schwanken speculativer Erwägungen über Möglichkeiten: keine abschließende Gewißheit, die überall, — im ganzen Bereiche der Dinge wie nach allen Gesetzen des Erkennens, — nur aus der Thatsache, aus der eingetretenen Wirkung gewonnen wird, und damit, ist diese einmal geschehen, alle anderweitigen Möglichkeiten und jeden weitern Zweifel ausschließt.

Wir haben daher das Recht — wie paradox der lange eingeübten, für philosophisch gehaltenen Denkweise der Zeit es auch erscheinen möge, welche gewöhnt worden ist, statt die Unbestimmtheit der Begriffe an der Schärfe der Thatsachen zu erproben, umgekehrt das Thatsächliche alsobald in die nebulistische Unbestimmtheit abstracter Vorstellungen aufzulösen — wir haben das Recht: jede Auffassung der Religion, welche nicht die Thatsache zu ihrem Ausgangs- und Mittelpunkte macht, für eine halbe, in sich selbst unklare und ungenügende zu betrachten, schon vom Standpunkte der philosophischen und psychologischen Consequenz.

Dafür spricht zunächst ein entschiedenes und durchgreifendes Weltgesetz. Es geschieht Nichts zweimal, oder halb und ver-

suchsweise, so daß es wiederholt oder nachgebessert zu werden bedürfte. Die höchste Weltursache schafft niemals nach abstracten Begriffen, sondern nur einmal das Entschiedene, bis in's Kleinste durch den ὅρος des schöpferischen Denkens Individualisirte: was — nebenbei sey es bemerkt — für den gründlich Denkenden die schlagendste Ueberführung ist, daß jene höchste Ursache selber keinerlei abstractes Wesen, sondern ein persönlicher Gott, ein urentscheidender Geist und Wille sey. Von den niedrigsten Naturformen daher, in Krystall, Pflanze, Thier, bis hinauf zur unerschöpflichen Fülle geistiger Genien in der Menschengeschichte, ist Jedes nur einmal da und an seiner rechten Stelle im Zeitzusammenhange; Nichts ferner bleibt abstract, nebulos, in ungewissen Strichen skizzirt, sondern ist auf's Schärfste individualisirt und eigen geartet.

Wie sollte es nun anders seyn in der göttlichen Weltökonomie, welche den religiösen Proceß des Menschengeschlechts innerhalb der Weltgeschichte leitet? Denn auch hier müssen wir auf allgemeine Analogieen zurückgreifen. Der Mensch ist, mit empfänglicher Subjectivität, mitten in eine Welt fester, objectiver, aber seinem subjectiven Bedürfen entsprechender Verhältnisse hineingestellt. So gewiß nun in der Religion der Mensch die ihm verloren gegangene Versöhnung mit Gott wiederzugewinnen sucht: so muß er der entgegenkommenden göttlichen Thätigkeit warten und ihrer Leitung sich anzuvertrauen. Eine Religion sich zu machen aus „reiner Vernunft" oder aus subjectiven Gefühlen, bleibt im Zusammenhange aller dieser Analogieen die lächerlichste Ungereimtheit. Er hat sich umzuthun nach den göttlichen Thatsachen in der Geschichte, und seine Vernunft hat sich ihnen gegenüber empfänglich zu erweisen, d. h. dieselben zu prüfen nach den Kriterien innerer Wahrheit, wie dies das unbestrittene Recht aller Vernunft an alle Objectivität ist und bleibt.

Dieser Proceß und diese Prüfung liegt jedoch im weltgeschichtlichen Fortgange längst hinter uns: wir haben der erlösen-

den Weltthatsache mit nichten erst noch zu warten. Auch hat sie längst den thatkräftigen Beweis für sich geführt, und fährt bis zur Stunde fort ihn zu führen. Wir haben uns nur ihrer Bedeutung zu erinnern, den wahren, seitdem unwiderruflich bestimmten Charakter der objectiven Religion nur nicht zu vergessen.

Mit Einem Worte: der Mittelpunkt aller Religion und jedes sein Ziel erreichenden Cultus ist der historische Christus, und zwar nicht als eine gewesene, längst verlebte Person, sondern als der im Ablaufe der Geschichte und im geheimen Innern der Geisterwelt gegenwärtige und tief wirksame Mittler zwischen allen göttlichen Segnungen und dem Menschengeschlecht. Dem Religionsgefühle, welches im Bedürfnisse der Versöhnung wurzelt und aus diesem bloß subjectiven Umkreise nicht hinüber kann, muß ein objectiv Göttliches erfüllend entgegentreten: dieses Postulat lag eigentlich allen vorchristlichen Religionen zu Grunde. Wo es aber erfüllt ist, da bleibt diese Erfüllung keineswegs mehr ein bloß Historisches, sondern sie bewährt sich im Gemüthe eines jeden Glaubenden allgegenwärtig und neu: — und weil Christus diesen Beweis an uns Allen stets von Neuem führt, so ist er auch historisch der wirkliche Erlöser gewesen. Gleichviel dabei, was die Kritik an den Berichten über das Einzelne seiner geschichtlichen Erscheinung beglaubigt findet oder was sie für zweifelhaft und mythisch erklären muß: das bleibt auch vom historischen Bestande derselben als unerschütterliche Gewißheit übrig — denn ihre Wirkung leitet bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt hin und führt noch jetzt denselben Beweis, — daß Christus der wirkliche Mittler war und — ist. Dies „War" und dies „Ist" sind aber in Wechselbeziehung mit einander. Das „Ist" weist bis auf seine erste Erscheinung zurück und bleibt in untrennbarer Continuität mit ihr; deshalb wird aber auch umgekehrt das „War" in seiner historischen Gewißheit durch das „Ist" verbürgt.

Hiermit ist nun auch das gesuchte durchgreifende Kriterium

gegeben zwischen der eiteln und vergeblichen (bloß subjectiven) und der wirksamen **Kirchenverbesserung**. Nur Wer an den Mittler glaubt — glaubt in jenem scharf von uns bestimmten ethisch-religiösen Sinne — ist in der **wahren Kirche**. Nur Wer mit erneuerter Kraft und Klarheit auf jenen lebendigen Mittelpunkt hinweist, fördert und steigert jene wahrhafte Kirche; denn er hilft den Quell erwecken und leitet ihn fort, von welchem allein alle erlösende und versöhnende Kraft, sittliche Wiedergeburt und jede begeisternde Selbsterneuerung ausgehen kann.

Wir sprechen es daher mit der größten Entschiedenheit aus, zugleich in der vollen Zuversicht, daß keine kommende Erfahrung uns Lügen strafen werde, gleichwie auch die bisherigen Erfahrungen in diesem Betreff unsere Behauptung nur bestätigen können: — daß jeder Versuch eine neue Religion oder Kirche zu bilden, sicherlich mißlingen wird, der nicht jenen Glauben in seiner Eigentlichkeit und Stärke zurückführt, wenn auch gereinigt von allem historischen und dogmatischen Beiwerk, welches die Größe jener einzig dastehenden weltgeschichtlichen Erscheinung eher zu entstellen als deutlich hervortreten zu lassen dient. Mit einem Worte: bevor nicht ein erhöhter und zugleich gereinigter Glaube an Christus wieder erweckt und der begeisternde Vereinigungspunkt geworden ist für uns Alle, bevor nicht alle wissenschaftliche Weisheit und alle Bildung sich vereinigt in dieser freien Anerkenntniß: **so lange fehlt gerade die innere lebendige Bedingung einer neuen, alle Geister vereinigenden, alle Zweifel überwindenden, allgemeinen Kirche.**

Nun wird wohl kein Kundiger in Abrede stellen, daß, was diesen Glauben gerade an die in Bildung Hochgestellten heranzubringen vermag, nicht bloß theologische Mittel und Beweisführungen seyn können; und dies gerade ist es, worin die neue Zeit **mit ihrem guten Rechte** völlig andere Anforderungen macht, als die frühern Jahrhunderte. Der Glaube an Christus in seiner **welthistorischen**, wie in seiner ewigen, **allgegenwärtigen** Bedeutung, kann der Bildung unserer Zeit nur

in Harmonie mit der allgemeinen Wissenschaft, deren Resultate in der Philosophie ihren Gipfel finden, auf gemeingültige Weise wiedergewonnen werden. Und in diesem Sinne stimmen wir dem Urtheile der Gegner unserer bisherigen Theologie bei, daß es mit ihr, als isolirter oder sich isolirender Wissenschaft, vorüber sey. Aber die bessern, gerade die ächten Theologen haben selber längst diese Schranken zu brechen gesucht: sie zeigen sich empfänglich für jedes Resultat der allgemeinen Wissenschaft; jedoch, gleichfalls mit ihrem guten Rechte, prüfen sie dasselbe an dem Kriterium der Wahrheit, welche sie für die höchste halten müssen, an der innern Gewißheit von den Wirkungen Christi im Menschen und in der Geschichte, welche eine ebenso unerschütterliche Objectivität besitzen, wie irgend eine allgemeine Naturerscheinung.

Wir können es daher in diesem Zusammenhange von Betrachtungen nur als eine Thatsache von höchster Bedeutung ansehen, daß die deutsche Speculation in ihrer letzten, gegenwärtigen Gestalt zu jener entscheidenden Anerkenntniß sich erheben mußte, indem sie einsah, daß sie allein dadurch dem Begriffe der Religion, auch nur in ihrer psychologischen Thatsächlichkeit, gründlich gerecht zu werden vermöge.

Ich sage: die deutsche Speculation in ihrer gegenwärtigen Gestalt, und unterscheide dieselbe dadurch auf das Bestimmteste nicht nur von der Hegel'schen Philosophie, sondern nicht minder von dem, was sich über diesen Lehrpunkt aus Schleiermachers philosophischen Grundsätzen ergiebt. Herbart's philosophische Principien reichen nicht so weit und sind keinesweges auf Lösung solcher Fragen gerichtet. Dennoch mag nicht unbemerkt bleiben, daß Herbart bei seinen gelegentlichen Aeußerungen über die Religion und namentlich über die christliche, die eines ächten Forschers würdige Empfänglichkeit zeigt für das Große und Charakteristische ihrer Erscheinung. Wenn er den durchaus wahren Grundsatz ausspricht: „daß die Metaphysik nicht einen einzigen Schritt über die Gränzen hinaus zu

thun vermöge, an welchen die nothwendige Entwicklung der Erfahrungsbegriffe sich endigt" *): so gilt es zunächst auch bei dieser Erscheinung nur den „Erfahrungsbegriff" derselben vollständig und unentstellt aufzufassen und ihn, so es gelingt, mit den übrigen in festen Zusammenhang zu bringen und sie alle durch eine gemeinsame Analogie zu verbinden. —

Es kann hier der Ort nicht seyn, auf eine erschöpfende Kritik der Christusidee in den zuerst genannten zwei Systemen einzugehen, was zum Theil von uns selbst an andern Orten, vollständiger von Andern, geschehen ist. Es genügt den schlagenden Punkt des Unterschiedes zu zeigen zwischen der dortigen Auffassung und derjenigen, welche wir für die allein richtige halten. Bei Hegel (besonders in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" nach der zweiten, authentischen Ausgabe) finden wir in seiner Construction des Trinitätsbegriffs und in seiner Auffassung der Person Christi, höchst charakteristischer Weise, ein beständiges Schwanken zwischen abstract metaphysischer Umdeutung und zwischen wahrhaft begeistertem Ergriffenseyn von der Erhabenheit und Größe seines geschichtlichen Bildes **). Es konnte, wenn das abstract pantheistische Princip

*) Herbart, Lehrb. zur Psychol. 3. Aufl. 1850. S. 174. Vgl. desselben Metaphysik II. S. 679.

**) Zur weitern Begründung jenes Urtheils verweisen wir der Kürze wegen auf unsere „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie" 2. Ausg. 1841. S. 990. 992. 997. Es ist indeß auch für die gegenwärtige Untersuchung lehrreich, aus jenem Zusammenhange wenigstens folgende Worte herauszuheben: „Wer die christliche Lebensthatsache anerkennt und damit einen göttlichen Geist, aus dem Grunde erneuernd und umgestaltend den menschlichen, der kann, ohne theoretische Inconsequenz handgreiflichster Art, keinen bloß pantheistischen Gott mehr haben. Dieser Geist Gottes kann ihm nicht mehr nur seyn die aus dem Processe der Welt aufgährende „„höchste Potenz"" des Weltgeistes (nach Schellings älterer Lehre) oder (nach Hegel) ein „„Bewußtwerden"" desselben im Menschen: — das wäre recht eigentlich der Geist des Menschen mit „„seinen natürlichen Particularitäten, Leidenschaften und Eigenschaften""; denn in diesen gerade kommen die Abgründe des Weltgeistes in's Bewußtseyn. Darum, der Geist, welcher diesen (den Weltgeist) im Menschen überwindet, und sein Pa-

dieser Philosophie festgehalten werden sollte, nur erfolgen, was die weitere Entwickelung des Hegel'schen Systems wirklich gelehrt hat: die scharf ausgeprägte, durchaus individuale Erscheinung Christi mußte sich gefallen lassen, in die neblige Allegorie einer allgemeinen Gottmenschheit verwandelt und das feste Historische an derselben zum Producte eines mythenbildenden Processes der damaligen Menschheit herabgesetzt zu werden. So sehr diese Erklärungsweise, als eine völlig gewaltsame, ebenso unpsychologische wie unhistorische, sich überlebt hat, so ist dennoch zurückgeblieben, was wir noch immer als schädliche Nachwirkung jener ganzen philosophischen Manier mit uns fortschleppen: die fast unwillkürliche Neigung, jedes historisch Thatsächliche, philosophisch gefaßt, sogleich in die vieldeutige Unbestimmtheit einer Abstraction zu verwandeln und zu vermeinen, dadurch gerade es begriffen zu haben. Nichts fürwahr hindert in gegenwärtiger Frage mehr, klar zu sehen und zwischen halber und ganzer Wahrheit sich zu entscheiden, als der Wahn, daß dies philosophische Behandlung sey.

Das Historische und Metaphysische, welches in Hegel's Christologie und Religionsphilosophie ungeschieden durcheinandergährte und so sich wechselseitig verkümmern mußte, finden wir nun bei Schleiermacher zwar in klarer Sonderung gefaßt, aber zugleich damit dualistisch einander entgegengesetzt, ohne in einem höchsten Principe versöhnt zu werden und so sich zu gegenseitiger Bestätigung und Ergänzung zu dienen. Und hiermit glauben wir zugleich auf den tiefern Zwiespalt hinzudeuten, der überhaupt in Schleiermachers geistigem Wesen und Wirken zurückbleibt und welchen

nier einer neuen, höhern Ordnung in der Seele des Menschen aufpflanzt, kann nicht mehr in Einer Art und in Einer Reihe gedacht werden mit jenen weltgeistigen Bethätigungen im Menschen. Wie vermöchte er sonst sie zu unterwerfen, zum Knechte zu machen eines specifisch neuen Antriebes, welcher die Wiedergeburt ankündigt? Dieser Gott kann dem Weltgeiste selbst nur der jenseitige seyn" (S. 997. 98.). Dazu vergleiche man noch S. 1002—1004., wo die innern Incohärenzen von Hegels Christologie gezeigt werden.

zur völligen wissenschaftlichen Harmonie in ihm selber zu bringen, wohl kaum gelingen dürfte. Bekanntlich hat man es als eine verdienstvolle That Schleiermachers bezeichnet, die Religion und die wissenschaftliche Behandlung der Theologie ganz von der Philosophie unabhängig auf einem selbstständigen Grunde wiedererbaut zu haben. Aufrichtig gestanden, können wir in dieser Sonderung, wenn sie eine definitive seyn sollte, nur einen tiefen Mißverstand erblicken. Immerhin mag sie berechtigt seyn, wenn sie als zeitweise nöthig gewordene Absperrung betrachtet wird gegen eine falsche Methode, gegen jenes der Theologie sich aufdrängende aprioristische Construiren des religiösen Inhaltes. Aber diese ganze Art des Philosophirens abzuthun, liegt ebenso im Interesse der Philosophie selber, wie der an ihr theilnehmenden benachbarten Wissenschaften. Auch in Beziehung auf die Religion, theils als allgemeine psychologische Thatsache, theils als welthistorisches Princip, hat die Philosophie keine andere Aufgabe als die, beides in seinem eigenthümlichen Charakter scharf aufzufassen und das Nothwendige und Allgemeine an der scheinbar zufälligen Verschiedenheit seiner mannigfachen psychologischen und historischen Erscheinungen bestimmt nachzuweisen. Bleibt sie dieser Auffassung treu, so giebt es Nichts in ihr, was der Theologie, welche nur dieselbe Aufgabe aus der kritischen Feststellung des historischen Materials herauszuläutern hat; — durch welche letztere Thätigkeit sie zugleich der Religionsphilosophie das Material gewinnt und sichert, — irgendwie feindselig seyn könnte.

Was nun Schleiermachern selbst betrifft, so hat er mit großer Consequenz, Kunst und Klarheit jene Maxime der strengen Abscheidung durchgeführt: einerseits die Sonderung und wechselseitige Unabhängigkeit des philosophisch-ethischen und des religiösen Princips; andrerseits, wenn man einen Blick auf seine Reden über die Religion wirft, im Religiösen selbst die gewissermaßen unwillkürlich sich bildende Unterscheidung zwischen dem allgemeinen religiösen Gefühle und dem specifisch christlichen. Alle diese Begriffe und Unterscheidungen endlich bewegen sich für ihn zugleich nur innerhalb des subjectiven Gebiets, als That-

fachen und Bildungsstufen des religiös angeregten Geistes, wobei das objectiv Anregende, Gott — (wir erinnern an Schleiermachers Resultate über die Erkennbarkeit Gottes in seiner „Dialektik") — eigentlich ein Unerkennbares, der objectiven Erfaßbarkeit sich Entziehendes ist und bleibt.

Dennoch weiß man zugleich, mit welcher persönlichen Inbrunst und Zuversicht Schleiermacher, trotz jener wissenschaftlich ableitenden Voraussetzungen, und je weiter er im Leben vorrückte, desto entschiedener — die Person Christi umfaßte und gleichfalls persönlich sich an ihr festhielt und aufrichtete. Diese halbe Inconsequenz müssen wir für eine innerlich berechtigte, höchst bedeutungsvolle erklären. Sie zeigt, daß der virtuosische Geist des Mannes, unablässig nach ganzer und ungetheilter Bildung strebend, gleichsam „in fugam vacui", zur Rettung von der Leerheit jenes religiösen Subjectivismus, welcher ihm bei allen Analysen des Abhängigkeitsgefühls übrig blieb, einer objectiven Erfüllung begehrte, einer göttlich-menschlichen Thatsächlichkeit, welche jenem Bedürfen die volle, gottverliehene Gnüge zu gewähren vermöchte. —

Diese Anerkennung des historischen Christus blieb jedoch, nach dem ganzen Zusammenhange seiner wissenschaftlichen Prämissen, für Schleiermacher eigentlich nur eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ein Vorgriff in ein zunächst ihm fremdes Gebiet, weil es ihm an einer Philosophie der Geschichte gebrach (womit wiederum seine Nichtbeachtung des Historischen des Christenthums und des A. Testaments auf's Genaueste zusammenhängt): — aber ein Vorgriff durch tiefen Vernunftinstinct gefordert, welchen die Religionswissenschaft der Gegenwart, wenn sie ihrer ganzen Aufgabe genügen will, nachzuthun und auf allgemeine Weise zu begründen sich wird entschließen müssen.

Wir brechen für dießmal hier ab. Es kam uns zunächst nur darauf an, theils die allgemeinen Grundsätze anzudeuten, von denen wir bei Behandlung religionsphilosophischer Fragen überhaupt wie unsers Thema's insbesondere ausgehen, theils die Nothwendigkeit jener Anerkennung des Thatsächlichen in der

Sphäre der Religion, also des historischen Christus, aus dem allgemeinen Begriffe der Religion wie aller menschlichen Erkenntniß nachzuweisen. Die weitere Ausführung unserer Aufgabe bleibe einem folgenden Artikel vorbehalten.

Recensionen.

Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tod und ihr Berichterstatter in der „Gegenwart".

Von M. Carriere.

Im sechsten Bande der bei Brockhaus erscheinenden „Gegenwart" steht ein Aufsatz, der es sich zum Ziel gesetzt, den Entwicklungsgang der neuesten deutschen Philosophie zu veranschaulichen, dies aber nicht im geringsten leistet, vielmehr nur ein Gewirr von Namen und Büchern aufführt und mit Gunst oder Ungunst bald Auszüge mittheilt, bald unbegründete Verwerfungssprüche erläßt. Die Redaction hat die Verantwortung dieser Urtheile von sich abgelehnt, aber der Verfasser ist anonym geblieben, so daß man gar nicht weiß, ob es sich mit ihm verlohnt eine Lanze zu brechen. Indeß um unsern Lesern zu zeigen, was für Leute sich jetzt anmaßen über Philosophie sie belehren zu wollen, und um einige Winke über die vorliegende Sache selbst zu geben, habe ich dennoch die Feder ergriffen.

Der Verfasser verabsäumt es, was als Ausgangspunct seiner Darstellung nöthig gewesen wäre, die Hegel'sche Lehre zu charakterisiren oder seine Ansicht über Idee und Stellung derselben mitzutheilen; er spricht sogleich von den „Hegelianern der stricten Observanz", und macht sich dadurch von vornherein als ganz gedankenlosen Schwätzer lächerlich, daß er zuvörderst Göschel nennt und bespricht, und zwar als einen Pietisten, der Hegel mißverstanden habe und verbessern wolle: und das soll stricte Observanz seyn! Es folgen Marheinecke, Gabler, Erdmann, „eine populäre Ausgabe von Daub", denen als „Rückwärtsgewandten, welche die Tendenzen der Restauration aus Hegel herausdestillirt",

Michelet und Gans entgegengesetzt werden. Werder folgt; er soll die Hegel'sche Logik mit Fries verquicken und sie im Gegensatz gegen den Deismus vortragen! Unfreier sey Hinrichs; der eleganteste Propagandist des Systems sey Rosenkranz. Der Verfasser preist dessen Handbuch der allgemeinen Geschichte der Poesie als eine epochemachende That der Literaturgeschichte, und weiß nichts von dem Versuche, den Rosenkranz neuerdings gemacht, die Persönlichkeit Gottes und des Menschen innerhalb des Hegel'schen Systems zu begründen.

Folgt ein neuer Abschnitt: „Die Kritik." Ganz kritiklos giebt der Verfasser ellenlange Auszüge aus Strauß und Bruno Bauer, als ob deren Arbeiten wissenschaftlich gleich stünden, und meint gar, daß des Letztern Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts die freiheitlichen Bestrebungen allseitig (!) und kühn zur Anerkennung bringe. Man sieht wie wenig der Verfasser von der Culturgeschichte wissen mag. — Unter der Ueberschrift: „Die Anthropologie" wird Feuerbach in noch längern Auszügen eingeführt, und ihm als dem „Philosophen des Adjectivums", Stirner als „Philosoph des Pronomens", als bekämpfender Fortsetzer gesellt. Dann erhalten wir aus bisher ungedruckten speculativen Vorlesungen Nees von Esenbecks Mittheilungen, die den Beweis führen sollen, daß die neue Anthropologie ein Ruck des Weltgeistes gewesen, da sie von verschiedenem Standpunct ausgehend doch zu gleichem Resultat mit Feuerbach komme.

Nun wenden wir uns zur „absoluten und resoluten Reaction." Schelling, Steffens, Baader, Schubert, Oken, Stahl, Helfferich müssen vortreten und sich abkanzeln lassen. Die Philosophie Schellings sey Erfindung, die von Steffens sey Empfindung, Baader sey der Mystiker des Schellingianismus. Die „Reaction der Halbheit" begreife hauptsächlich Fischer, Braniß, Weiße, Fichte, Ulrici, Sengler und Günther unter sich. Sie soll, von der Grundlage der nur relativen Erkenntniß der Wahrheit aus, dem Hegel'schen Pantheismus einen neuen Theismus, dem System der Nothwendigkeit ein System der Freiheit gegenüberstellen, das indeß nur der vergebliche Versuch sey, die Will-

kür zu systematisiren. Gott als absolut freies Subject werde vorausgesetzt, an das man glauben müsse, weil die Existenz Gottes sich durch die Philosophie nicht beweisen lasse. Der Frechheit dieser Behauptung hält der Verfasser die Wage durch die Erklärung, jene Bestrebungen flössen aus der Absicht, den Ruhm selbstständiger Originalphilosophen zu erlangen; das sey der Grund der Opposition gegen Hegel, also nicht das Interesse an der Wahrheit und die Liebe zu ihr. Uebrigens sey der Theismus dieser sonst tüchtigen und gelehrten Männer ein haltloser Rückfall. Es werden demnach alle diese Männer kurz abgefertigt, von keinem Einzigen wird näher angegeben, wie er seinen Standpunct begründet, seine Ideen durchführt; der Verfasser nennt den Theismus gehaltlos, erwähnt aber nicht einmal das Buch von Fichte: „die speculative Theologie", das auf mehr als 600 Seiten den Gehalt desselben entwickelt; er nennt ihn eine Voraussetzung, ein Postulat des praktischen Bedürfnisses, während er das Hauptwerk Ulrici's, die Schrift über das Princip der Philosophie, nicht einmal dem Namen nach kennt, und also verschweigt, was freilich ihn Lügen strafen würde, daß dort die Realität des Absoluten und zwar eines selbstbewußten freien Absoluten als Denknothwendigkeit aus dem Wesen des Denkens nachgewiesen wird. Von Weiße's Leben Jesu weiß er nur zu sagen, daß es zuerst das Evangelium des Markus als das erste darthue; Weiße selbst vermöge nur philosophische Zwitterbildungen zu produciren. Seine Reden über die Zukunft der Kirche kennt der Verfasser wieder nicht; ich zweifle, daß er die andern Bücher dieses Denkers gelesen hat.

Nun kommen „Vereinzelte Bestrebungen und neueste Richtungen." Hier wird die „Verworrenheit und Paradoxie" Schopenhauers behauptet, hier von Trendelenburg gesagt, daß er zum Locke'schen Sensualismus zurückgehe. Man traut bei solchem Unsinn Anfangs seinen Augen nicht, man liest noch einmal, und weiß dann nur, daß der Verfasser völlig unfähig für das Verständniß eines philosophischen Buchs ist oder daß er auf die unverschämteste Weise in den Tag hineinschreibt, ohne die

Schriften gelesen zu haben, die er beurtheilt. — Herbart's Schule sieht er „in augenscheinlicher Auflösung." Krause sey „über Verdienst unberücksichtigt." — Die jüngste Gruppe von Philosophen, die mit der Fortbildung der Speculation Ernst mache, sey in Noack's Jahrbüchern vertreten. Reif, Bayrhoffer, Noack werden genannt, aber auch jenem wird die Eitelkeit der Systemmacherei vorgeworfen, dieser aber wird als der Philosoph des freien Menschenthums gepriesen. Ein neuer Absatz belehrt uns, daß J. U. Wirth sich diesen Philosophen anschließe; doch soll er ein neues, an Leibniz und Schelling angelehntes Monadensystem begründen. Mit diesem werde wieder ich selbst in Verbindung gebracht, und es wird gesagt, ich wolle mit der Unendlichkeit Gottes Freiheit und Bewußtseyn vereint, Gott als unendliches Subject angeschaut wissen. Ich soll das blos postuliren, während ich meine Gottesidee sowohl aus dem Begriff des Seyns und Denkens abgeleitet, als durch die Betrachtung der Natur, Geschichte, Kunst und Religion in meinen „Religiösen Reden" begründet habe. Meine „Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit" soll gründliche Studien über den Anfang der neueuropäischen Philosophie enthalten, aber ein verunglückter historischer Beweis für jenes Postulat seyn. Auf einmal wird direct zu Wirth und mir, den als Theisten Verworfnen, Frauenstädt gesellt, und doch von ihm gesagt: „er bekennt sich zu einem pessimistischen Atheismus." Uebrigens ist hier der einzige Punct, wo der Verfasser wenigstens gesehen hat, daß wir „aus der Negation und Kritik des Hegel'schen Princips zum positiven Aufbau eines neuen Systems aus einem tiefern Princip, zu einer gründlicheren Einigung des Idealismus und Realismus, hinstreben", — so wenig er auch das Wie weder bei Wirth noch bei mir angegeben. — Als „einzelnstehende Denker" treten Hillebrand, Chalybäus, Carové, Gruppe auf.

Nun kommt die „Wendung der Philosophie zur Praxis in Staat, Gesellschaft, Kirche und Kunst." Hier in der äußerlichen Geschichte, deren Quelle am Ende das Frankfurter Journal seyn kann, ist der Verfasser eher bewandert, doch wenn das

Publikum hier belehrt wird, daß Heinrich Laube für einen Hegelianer gelte, oder wenn Kurnik's Büchelchen über Goethe's Frauen unter der philosophischen Literatur erwähnt wird, so weiß man wieder nicht, was man sagen soll. — Dies soll man sagen, daß die Redaction sich hüten möge, in Zukunft wieder so ungewaschenes Zeug von ganz unfähigen Scribenten sich unterbreiten zu lassen.

Sollte ein Bild unsrer gegenwärtigen Entwicklungslage auf dem Gebiete des freien Gedankens für größere Kreise gezeichnet werden, so war allerdings das Geeignetste von Hegel auszugehen, und an eine Darstellung der Grundzüge seines Systems zunächst anzufügen, wie Herbart und seine Schule von Seiten eines atomistischen verständigen Realismus gegen den einseitigen monistischen Idealismus Front machen, wie Schelling und Stahl dem alles aus der Vernunft deducirenden Rationalismus die freie Persönlichkeit, die That, die Offenbarung entgegensetzen, wie gegen das reine Denken Trendelenburg die Rechte der Anschauung geltend macht; es mußte der Einfluß Hegel's auf die übrigen Facultäten und deren Gegenwirkung veranschaulicht werden. Dann waren nach einem Blick auf seine treuanhangenden Schüler die beiden Richtungen anzugeben, die nothwendig aus seinem Standpunct folgen, die doppelte Weise, wie zu der Idee, die erst durch Abfall und Rückkehr zum Bewußtseyn kommt, die Individualität und Persönlichkeit in Beziehung treten. Der Pantheismus nehmlich spricht der Substanz oder der Idee als solcher das Selbstbewußtseyn und den Willen ab, er löst die Einheit, da diese, nicht über die Mannigfaltigkeit übergreifend, sich selbst erfaßt, in die Vielheit der Dinge und Gedanken auf, Gott weiß nicht als Gott von sich, sondern nur insofern der Mensch ihn denkt. Hier ist nun die eine Consequenz diese, daß Gott oder die Einheit des Seyns nur ein Gedanke des Menschen, die Theologie Anthropologie, der Mensch das Maß aller Dinge sey, und dies ist Feuerbach's Lehre, und sein Verdienst vor allen seinen Gleichgesinnten ist die Energie des Geistes, die Kühnheit und Deutlichkeit, mit der er seine Ansichten

in rastlos eifriger Gedankenarbeit darstellt. Die andre Folgerung aus dem Pantheismus aber ist, daß er, der im ἓν καὶ πᾶν das Ἓν nicht festzuhalten vermag, darum nicht genügt, daß das Unendliche nur als das sich selbst und alles in sich begreifende Eine wahrhaft gedacht werden kann, daß also in dem allgemeinen Wesen und der ewigen Substanz Vernunft und Wille nicht fehlen dürfen, auch schon aus dem Grunde nicht, weil diese ein Höheres sind als das blos objective Seyn, und darum die Accidenzien, denen sie eignen, die Substanz überragen würden und in den Wirkungen etwas erschiene, was der Ursache völlig mangelt. Nun tritt die Aufgabe ein das Absolute als Geist, damit als unendliches Subject, als Ich zu denken, und die Probleme der Weltwirklichkeit, die Zweckmäßigkeit in der Außenwelt, die Freiheit in der Innenwelt unter diesen Gesichtspunct zu stellen und ihre Lösung zu versuchen. Diesen Weg haben Fichte, Weiße, Wirth, Ulrici, Chalybäus und ich selber eingeschlagen, und wir haben die Freunde Baader's und Krause's hier zu Genossen. Da gälte es nun zu schildern, wie bei uns verschiedne Ausgangspuncte und Pfade doch nach Einem Ziele gehen, wie die Lösung der logischen, der ethischen, der ästhetischen Fragen von jenem Princip aus angestrebt wird, wie bei den mannigfaltigen Vermittlungsversuchen der Immanenz und Transscendenz bald diese, bald jene vorwiegt, wie namentlich in Bezug auf die Materie sich noch Unterschiede der Auffassung geltend machen und sich durchzukämpfen haben. Die negativen Richtungen sind auf Gassen und Märkten ausposaunt worden als die alleinige Wahrheit und Geistesfreiheit, aber auf die Durchführung ihrer Theorien haben sie warten lassen. Zwar soll das Gehirn die Gedanken ausscheiden wie die Leber die Galle, aber Niemand hat dies empirisch dargethan, noch die Logik als eine Mechanik der Gehirnfiberschwingungen construirt; die Anthropologie dieser neuen Anthropologen ist noch immer wenigstens ungedruckt. Sie reden auch von einer Auflösung der Religion in die Ethik, aber was seit zehn Jahren auf dem Gebiet der Psychologie oder Ethik irgend Belangreiches erschienen ist, das liegt auf der positiven

Seite, das erkennt ein geistiges Princip des Denkens und Wollens an, und so können wir zum Trotz allen halbwissenden Artikelschreibern, die stets der Entwicklung langsam nachhinken wie der Rationalismus der Kantischen Philosophie, die Behauptung aufstellen, daß die wirklichen Arbeiten und Errungenschaften der gegenwärtigen Philosophie von der Idee eines lebendigen Gottes und einer in ihm lebenden und webenden Menschheit ausgehn oder ihr zustreben, und nicht irreligiös, sondern religiös sind.

Die sogenannte induktive Logik.

Von H. Ulrici.

Mit Rücksicht auf

Whewell: The Philosophy of the inductive Sciences. 2 Vols. Lond. 1840.

J. Herschel: A preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy. Lond. 1830.

A. Comte: Cours de philosophie positive. Par. 1830 (—1842.)

J. S. Mill: Die induktive Logik. Eine Darlegung der philosophischen Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. Nach dem Englischen von Dr. J. Schiel. Braunschweig 1849. (Nach J. S. Mill: A System of Logic, rationative and inductive. Being a connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. 2 Vols. Lond. 1843.)

C. W. Opzoomer: Die Methode der Wissenschaft. Ein Handbuch der Logik. Aus dem Holländischen von G. Schwindt. Utrecht 1852.

Die Thätigkeit, welche auf dem Gebiete der formalen Logik nicht nur in Deutschland, sondern auch in England, Frankreich, Holland, Belgien sich regt, ist für den Mann der Wissenschaft eines der wenigen erfreulichen Zeichen der Zeit. Die Logik ist anerkanntermaßen eine Fundamental-Disciplin der Philosophie. Jedes neue System, jede neue philosophische Weltanschauung muß sich mit den Principien der Logik auseinandersetzen oder selbst ein neues System der Logik schaffen. Den besten Beweis dafür liefert die letzte Entwickelungsperiode der Philosophie in

Deutschland: erst durch Hegel's großartiges System der Logik gewann die s. g. speculative Philosophie, wie sie von Fichte und Schelling ausging, festen Boden und die fast ausschließliche Herrschaft, die sie bis vor kurzem besaß. Wo sich daher die Forschung wiederum mit lebendigem Eifer der Logik zuwendet, darf man voraussetzen, daß nicht nur der philosophische Geist noch nicht ganz erstorben ist, sondern daß auch neue Lebenskeime, neue Ansätze und Motive fortschreitender Entwickelung sich bereits gebildet haben.

In Deutschland gehen diese neuen Regungen von dem Gegensatze der alten formalen Logik gegen die speculative Hegel's aus, indem sie entweder nur die letztere bekämpfen und die formale Logik zu vertheidigen suchen, oder nach einer Vermittelung der Gegensätze und damit nach einer Weiterbildung der formalen Logik streben, wie dieß Lotze's Logik, Trendelenburg's logische Untersuchungen, die zweite Ausgabe von Drobisch's Logik, und mein eignes kürzlich erschienenes System der Logik beweisen. In England und Frankreich dagegen stehen die neuen Bestrebungen in der engsten Beziehung zu dem mächtigen Aufschwunge der Naturwissenschaften (der Natural Philosophy der Engländer) und zu den glänzenden Resultaten, welche sie mittelst der s. g. induktiven Methode der Forschung gewonnen haben. Indeß zeigt nicht nur die Uebersetzung von Mill's und Opzoomer's genannten Schriften, sondern auch die Beziehung auf Mathematik und Naturwissenschaft, die Drobisch (a. a. O.) seiner Logik ausdrücklich giebt, daß sich auch bei uns bereits eine verwandte Richtung regt. Dieß ist insofern ganz natürlich, als beide Richtungen, trotz ihrer anscheinenden Divergenz, im Grunde denselben Ursprung und dasselbe Ziel haben. Die deutschen wie die englisch-französischen Bestrebungen wurzeln in der Einsicht, daß die alte formale Logik, wie sie auf der Aristotelischen Grundlage die Jahrhunderte hindurch sich entwickelt hat, zu einem Formalismus erstarrt ist, der theils einer neuen Belebung und tieferen Begründung von innen heraus bedarf, theils den mächtig fortgeschrittenen s. g. exakten Wissenschaften ebensowenig mehr genügt

als dem tiefer strebenden Geiste philosophischer Forschung. Beide Richtungen beruhen mithin auf dem allgemein gefühlten Bedürfniß einer weiteren Fortbildung der Logik, und suchen jede in ihrer Weise dasselbe zu befriedigen.

Räumen wir dieß Bedürfniß ein, so ist der nächste Punkt, der in Betracht kommt, die erkenntniß-theoretische Frage: auf welchem Wege gelangen wir zur Erkenntniß der logischen Formen, Gesetze und Funktionen? — eine Frage, die zugleich die Logik selbst berührt, da sie mit der Frage nach der Entstehung und logischen Geltung unserer allgemeinen Begriffe, und somit der Urtheile und Schlüsse, im engsten Zusammenhang steht. In dieser Beziehung zeigt sich eine bedeutsame Differenz zwischen den genannten Schriftstellern des Auslandes. Während Herschel, Comte, Mill und Opzoomer schlechthin behaupten, daß all' unser Erkennen und Wissen nur auf der Erfahrung beruhe, steht Whewell zwar keineswegs auf Seiten eines einseitigen Idealismus, doch insofern in Opposition gegen jene, als er für die allgemeinsten Grundlagen alles Begreifens, Urtheilens und Schließens, für die s. g. logischen Gesetze und die Axiome der Wissenschaften, eine andre Quelle ihrer Gewißheit und Gültigkeit statuirt und sie aus der Natur unsers Denkens ableitet, ja sogar soweit geht zu behaupten, daß unsere allgemeinen Begriffe überhaupt nicht aus der Erfahrung stammen, sondern von unserm Geiste zu ihr hinzugebracht werden. Darüber wird er von Herschel (in einem kritischen Artikel des Edinbury Review) und insbesondre von Mill entschieden angegriffen.

Die Behauptung, daß nicht nur die Mathematik eine reine Erfahrungswissenschaft sey, sondern auch alle ihre Axiome, wie: Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches oder: Durch zwei gerade Linien wird unmöglich ein Raum begränzt ꝛc., und nicht nur diese Axiome, sondern gleichermaßen auch die logischen Grundgesetze, einzig und allein auf der Erfahrung beruhen, klingt deutschen Ohren so parador, daß es für unsere Leser von Interesse seyn wird, die scharfsinnige Vertheidigung derselben näher kennen zu lernen. Da durch sie die ganze Stellung der Philosophie

in diesem Verhältnisse Pflichten bestehen, welche seine Handlungsweise weit mehr bestimmen müssen als das Angenehme oder Unangenehme, das ihm selbst dadurch zu Theil wird, oder die Befriedigung, die sein Schönheitsgefühl darin finden möchte. Diese Einsicht gründet sich auf das Gefühl des Mitleids, das wir mit Andern haben. Außerdem aber fühlt sich der Mensch an sich selbst in seiner sittlichen Kraft als ein selbstständiges Wesen, das Herr seiner Leidenschaften seyn kann. Die Wissenschaft neigt zwar stark dazu, die Behauptungen, die man auf dieß Gefühl der sittlichen Freiheit zu gründen pflegt, namentlich die Annahme der Wahlfreiheit des Menschen, zu leugnen; allein diese Behauptungen können sehr wohl Einbildungen seyn, nicht aber jenes Gefühl selbst. Dieses Gefühl der Pflicht und der sittlichen Freiheit ist die Quelle der Wissenschaften der Moral, des Rechts und der Gesellschaft. Endlich 5) fühlt sich der Mensch selbst in seiner Existenz abhängig von einer höheren Macht, deren Gesetze er ebenfalls in den Aussprüchen seines sittlichen Gefühls wahrnimmt. Dieses Gefühl ist die Quelle der Religionslehre, die indeß nicht verwechselt werden darf mit den Systemen, die aufgestellt wurden, um den Inhalt des religiösen Gefühls mit dem der Weltwissenschaft in Uebereinstimmung zu bringen. Letztere ist das Eine System der Wissenschaft oder die Gesammtheit der mannichfaltigen Wissenschaften, welche der Mensch auf den vier ersten Grundlagen der Erkenntniß errichtet hat. Diese stimmen sämmtlich unter einander überein. Dagegen suchte man bisher vergebens, zwischen ihnen und der Religionslehre eine Brücke zu legen. Nichtsdestoweniger ist das religiöse Gefühl ursprünglich und selbständig; — wogegen man nicht einwenden kann, daß nicht alle Menschen religiös sind; denn es sind auch nicht alle sittlich, und so wenig dieß gegen das sittliche Gefühl beweisen kann, so wenig beweist es gegen das religiöse Gefühl. Mithin ist auch die Religionslehre als besondre Wissenschaft anzuerkennen. — Indessen ergeben die auf diese Quellen unserer Erkenntniß gestützten Untersuchungen nicht immer Gewißheit, sondern oft nur Wahrscheinlichkeit. Im letzteren Falle trägt die

Annahme einer Behauptung auf dem Gebiete des Göttlichen den Namen Glauben, auf dem Gebiete der Geschichte den Namen historische Ueberzeugung. Der Gläubige, wie fest er auch überzeugt sey, entbehrt der Beweise, die Aller Zustimmung erzwingen, fester Wissenschaft. „Wollte man aber deswegen allen Glauben abrathen, so würde man sich lächerlich unpraktisch anstellen." Es muß nur a) ein vernünftiger, auf Gründen ruhender Glaube seyn; und wenn auch diese Gründe unzureichend sind, so müssen sie doch haltbar, die Beweise, wenn auch unvollständig, doch nicht unrichtig seyn. Es darf b) der Glaube, auf Wissen ruhend, kein ebenso starkes Wissen hinsichtlich derselben Sache gegen sich haben; und er darf c) sich nie für Wissen ausgeben.

Wir haben die Principien, auf denen der neue naturwissenschaftliche Empirismus ruht, nur darum des Näheren dargelegt, um zu zeigen, daß er in dieser Beziehung nichts Neues bringt. Es ist die alte englisch-französische Theorie des Sensualismus, nur vermählt mit der ebenfalls alten Unterscheidung zwischen Sinnesempfindung und Geistesgefühl. Wir wollen daher nicht einwenden, daß es neben jener Nothdurft des Handelns in der menschlichen Natur auch einen selbständigen Wissenstrieb giebt, und daß es sehr bedenklich ist, alle Wissenschaft unter die Botmäßigkeit der praktischen Interessen zu stellen. Wir wollen nicht geltend machen, daß weil die Naturwissenschaften „Gewißheit geben", daraus noch keineswegs folgt, daß alle Gewißheit nothwendig auf der Erfahrung beruht und nur mittelst der naturwissenschaftlichen Methode gewonnen werden kann. Wir wollen nicht erinnern, daß zwar wohl die Wahrheit immer die Gewißheit in ihrem Gefolge hat, aber nicht umgekehrt alle Gewißheit auch Wahrheit involvirt, daß vielmehr die Gewißheit an sich ein rein subjektives Gefühl ist, welches, wie wir täglich erfahren, in den verschiedenen Individuen mit den entgegengesetztesten Behauptungen sich verknüpft; — daß ferner durchaus nicht einzusehen ist, wie mit den bloßen Sinnesempfindungen, jenen rein subjectiven „Veränderungen in unserer eignen Lebensthätig-

keit", das Bewußtseyn, daß die Ursache derselben außer uns liege, verbunden seyn kann; — daß es ebenso unbegreiflich bleibt, wie aus dem bloßen Gefühle des Mitleids das Bewußtseyn der Pflichten gegen Andre und ihrer nöthigenden Macht hervorgehen kann, und warum überhaupt dieses Gefühl eine höhere Dignität als andere Gefühle besitzen soll. Wir wollen das alte Bedenken nicht erneuern, daß, wenn Recht, Sittlichkeit und Religion nur auf die rein subjektive Quelle des Gefühls gegründet werden, jede objektive Norm verschwindet und der Neger, der es nach seinem Gefühle für Pflicht hält, seinen Feind zu tödten und zu verzehren, für ebenso sittlich gelten muß als der Europäer, der es nach christlicher Vorschrift für Pflicht hält, seinen Feind zu lieben. Wir wollen nicht bemerklich machen, daß es einen Widerspruch involvirt, von Erscheinungen zu reden ohne ein Etwas (ein Wesen) anzunehmen, das in ihnen erscheint, ja daß Opzoomer offenbar dieses Etwas selbst annimmt, wenn er das Schönheitsgefühl die Dinge „um ihrer selbst willen" betrachten und es entscheiden läßt, ob sie „in sich selbst" harmoniren oder nicht: denn was die Dinge „in sich selbst" sind, ist eben ihr Wesen. — Wir dürfen voraussetzen, daß diese und andre tiefer gehende Einwürfe gegen den reinen Empirismus dem Hrn. Verf. bekannt gewesen, und wollen gern annehmen, daß er sie zu widerlegen vermag, oder doch gute Gründe gehabt hat, sich in dem Dilemma zwischen Empirismus und Speculation auf die Seite des ersteren zu stellen. Wir wenden uns daher ohne Weiteres zu derjenigen Frage, die für den Standpunkt des Verf. und seiner Vorgänger wie für die Stellung der Logik von überwiegendem Interesse ist, zu der Frage nach der Entstehung und der formellen und materiellen Gültigkeit unserer allgemeinen Begriffe.

Opzoomer behandelt diese Frage — die Hauptfrage für eine Logik, welche sich die Feststellung der Methoden des Erkennens zur Aufgabe macht, — ebenfalls nur in der skizzenhaften Weise, in der sein ganzes Buch geschrieben ist. Er erklärt: Auch unsere nothwendigsten Gedanken entstehen durch Erfahrung, und alle unsere Begriffe sind nur die in Einem Worte

ausgedrückte Zusammenfassung von Eigenschaften, welche wir durch Erfahrung an den Gegenständen der Natur kennen gelernt haben. Die s. g. Axiome sind selten [!] etwas Andres als die Erklärung unserer einfachsten und allgemeinsten Sinnesempfindungen; selbst die Unmöglichkeit des Gegentheils gründet sich entweder auf Erfahrung oder ist ein Vorurtheil; und der Unterschied zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten liegt nicht in ihnen selbst, sondern allein in uns, indem wir nothwendige Wahrheiten diejenigen nennen, von denen wir nicht nur wissen, daß sie wahr sind, sondern auch warum sie wahr sind, deren Ursache wir kennen. — Für alle diese Behauptungen, d. h. für die ausschließliche Gültigkeit der Erfahrung als Quelle unserer Begriffe wie all' unsers Wissens, hat er nur den einen Beweisgrund, daß „für den größten Theil unserer Erkenntniß dieser Ursprung von Jedermann zugegeben werde, während es unmöglich sey, für den übrigen Theil eine andre Quelle nachzuweisen, die wirklich im Stande wäre, das Entstehen desselben zu erklären." — Wir haben uns daher von jetzt ab vorzugsweise an Mill zu halten. Er faßt in seinem ausführlichen Werke die Grundsätze und Ansichten seiner berühmten Vorgänger nicht nur systematisch zusammen, sondern sucht sie auch auf allgemeine Principien zurückzuführen und somit philosophisch zu begründen. Insofern verdient sein Buch das Lob, das ihm einer unserer ersten Naturforscher, Liebig (in der 3ten Auflage seiner organischen Chemie) ertheilt und das Hrn. Schiel veranlaßt hat, den Haupttheil desselben in's Deutsche zu übersetzen. In der That hat Mill's induktive Logik das große Verdienst, die verschiedenen Methoden der Induktion, welche bisher die Naturforscher je nach Bedürfniß und mehr von einem gewissen Instinkt als von klarer Einsicht geleitet nicht nur angewendet, sondern auch erfunden und ausgebildet haben, klarer und gründlicher als Comte, Whewell und Herschel dargelegt und ihre principielle Bedeutung und logische Gültigkeit erörtert zu haben. Indeß ist es doch vornehmlich nur jenes Lob Liebig's, das, da es in seiner Allgemeinheit Manchen verleiten könnte, in Mill's Werke eine ganz

neue und tiefe Weisheit zu suchen und vielleicht auch vermeintlich zu finden, uns veranlaßt, seine Principien und Grundansichten etwas näher in Betracht zu ziehen.

Mill nun sucht für seine Grundanschauung, nach der all unser Wissen auf Erfahrung beruht, also unsere wissenschaftliche Erkenntniß nur mittelst der Methode der Induktion erlangt und mithin fortan die Logik nur als die allgemeine Theorie der induktiven Beweisführung gefaßt werden kann, zunächst dadurch Boden zu gewinnen, daß er die entgegenstehenden Ansichten widerlegt und beseitigt. Er betrachtet daher zuerst den gewöhnlichen Syllogismus und bemerkt: „Wenn wir schließen: Alle Menschen sind sterblich, der Herzog von Wellington ist ein Mensch, also ꝛc., kann man da nicht einwenden, daß der Schlußsatz in der allgemeinen Behauptung, alle Menschen sind sterblich, präsupponirt ist; daß wir nicht eher von der Sterblichkeit aller Menschen überzeugt seyn können, als wir nicht von der Sterblichkeit aller Individuen überzeugt sind; daß wenn es zweifelhaft wäre, ob der Herzog v. W. sterblich ist, dieselbe Ungewißheit auch in dem Satze, alle Menschen sind sterblich, liegen würde?“ Der Schlußsatz des angeführten Syllogismus, fährt er fort, „ist allerdings eine Folgerung, ein Schluß aus etwas Andrem; aber schließen wir ihn aus dem Satze, alle Menschen sind sterblich? Gewiß nicht. Woher wissen wir, daß alle Menschen sterblich sind? Wir können nur die einzelnen Fälle beobachten, und aus diesen muß die allgemeine Wahrheit gezogen werden, so daß dieselbe nur ein Aggregat besondrer Wahrheiten, ein umfassender Ausdruck ist, wodurch eine unendliche Anzahl von einzelnen Fällen affirmirt oder negirt wird. Aber eine solche Generalisation ist nicht bloß eine umfassende Form, um eine Anzahl von beobachteten einzelnen Fällen im Gedächtniß zu behalten, nicht bloß ein Proceß des Benennens, sondern es ist auch eine Folgerung. Wir schließen aus den beobachteten Fällen, daß was wir in diesen Fällen wahr finden, auch in allen ähnlichen, vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen wahr seyn wird. Bei diesem induktiven Schließen erlaubt uns nun

die Sprache, von vielen Fällen wie von einem einzigen zu sprechen und Alles, was wir beobachtet haben sammt unsern Folgerungen aus diesen Beobachtungen, in einen kurzen Ausdruck zu fassen. Statt also aus dem Tode von Peter, Paul, Thomas rc. auf den Tod des Herzogs v. W. zu schließen, gehen wir durch die Generalisation, alle Menschen sind sterblich, wie durch eine Zwischenstufe hindurch; aber die **Folgerung** ist zu Ende, nachdem wir behauptet haben, alle Menschen sind sterblich: was darnach geschieht, ist bloß ein Entziffern unserer eignen Noten. Alles Folgern ist also ein Folgern von Besonderm aus Besonderm, und allgemeine Propositionen sind bloße Register solcher bereits gemachten Folgerungen und kurze Formeln, um weitere Folgerungen zu machen."

Man sieht, Mill greift sogleich den Feind im Mittelpunkte seiner Befestigungen an: er will zeigen, daß das gewöhnliche s. g. Schließen vom Allgemeinen auf das Besondre, weit entfernt auf Deduktion zu beruhen, vielmehr auf einer Induktion, auf einem Schluß von Besondrem auf Besondres, sich gründe. Allein sein Angriff beruht hier offenbar auf einer Verwechselung der Begriffe. Wir **schließen** nicht aus den einzelnen beobachteten Fällen, daß was in diesen Fällen wahr ist, auch in allen übrigen ähnlichen Fällen wahr seyn wird, sondern wir bilden uns mittelst Vergleichung einer Mehrheit von Gegenständen mit einer Mehrheit andrer **allgemeine Begriffe, Gattungsbegriffe**, und von ihnen aus schließen wir erst, daß was von ihnen gilt, auch von dem unter ihnen befaßten einzelnen Exemplare gelten wird. Nachdem wir von einer großen Anzahl Menschen erfahren haben, daß sie sterblich sind, machen wir das Moment der Sterblichkeit zu einem Merkmale des Begriffs Mensch, und folgern von ihm aus, daß jeder einzelne Mensch als solcher sterblich seyn wird. Sofern diese Gattungsbegriffe ihrem Inhalte nach auf der Erfahrung beruhen, sind sie allerdings nur von hypothetischer Gültigkeit, und mithin auch das, was aus ihnen gefolgert wird, nur so lange gewiß, als sie selbst gültig bleiben, d. h. als kein einzelner Fall eintritt, der die bisherige

Erfahrung umstößt. Aber daraus folgt nicht, daß „alles Folgern ein Folgern von Besondrem aus Besondrem ist“; dieser Satz wäre vielmehr erst zu erweisen und die Gültigkeit solcher Folgerungen darzuthun, — was unmöglich seyn dürfte, da ein Besondres als solches, wenn es nicht zugleich als Ausdruck eines Allgemeinen gefaßt wird, in gar keiner Verbindung mit andrem Besondren steht, ohne eine solche Verbindung oder Beziehung aber alles Folgern offenbar unmöglich ist. Wohl aber ergiebt sich aus dem Umstande, daß der Obersatz eines auf einem Erfahrungsbegriffe ruhenden Syllogismus selbst falsch wäre, wenn der Schlußsatz nicht richtig wäre, die Nothwendigkeit der Frage: ob alle unsere allgemeinen Begriffe, Axiome, Gesetze, nur aus der Erfahrung stammen, und wenn sie daher stammen, ob wir nichtsdestoweniger ihnen Allgemeingültigkeit zuschreiben und Schlüsse auf sie gründen dürfen?

Ich habe in meinem kürzlich erschienenen System der Logik darzuthun gesucht, daß aus der mannichfaltigen Unterschiedenheit der Dinge überhaupt mit Nothwendigkeit folgt, daß sie auch begrifflich, nach Prädicat- und Subjektbegriffen unterschieden seyn müssen, daß also die Gültigkeit unserer allgemeinen Begriffe ebenso sehr auf die Natur unsers Denkens, das nur durch Unterscheiden zu Vorstellungen überhaupt gelangen kann, als auf die Erfahrung, die überall eine mannichfache Verschiedenheit von Dingen zeigt, sich gründe. Mill ist andrer Meinung. Er bestreitet entschieden jeden Antheil der Natur unsers Denkens nicht nur an der Bildung und Geltung unserer allgemeinen Begriffe, sondern auch der s. g. Axiome, die man als allgemeine (nothwendige) Urtheile bezeichnen kann; und wendet sich demgemäß gegen Whewell, an dem er einen würdigen Gegner der von ihm bestrittenen Meinung gefunden zu haben mit Recht sich freut. Er behauptet zunächst, daß die eigenthümliche Gewißheit und der Charakter der Nothwendigkeit, der gewöhnlich den Sätzen der Mathematik beigelegt werde, nur eine Illusion sey, indem die Punkte, Linien, Kreise rc., die den Gegenstand der Geometrie bilden, weit entfernt Produkte unsers

eignen Geistes zu seyn, kraft deren er aus eignem Material eine Wissenschaft a priori aufbaue, vielmehr nichts als Copieen der Punkte, Linien, Kreise ꝛc. seyen, die uns die Erfahrung vorführe." Denn es sey uns schlechthin unmöglich, uns einen Punkt ohne alle Ausdehnung, eine Linie ohne alle Breite vorzustellen: wer dieß bezweifle, möge sein eignes Bewußtseyn befragen. Folglich seyen die mathematischen Definitionen von Punkt, Linie ꝛc., auf denen zunächst jene gerühmte Gewißheit und Nothwendigkeit der mathematischen Wahrheiten beruhe, nur einige unserer augenfälligsten „Generalisationen", welche, wie alle Generalisationen auf jenem induktiven Schließen von Besondrem aus Besondrem beruhen. „Die Richtigkeit dieser Generalisationen als solcher ist zwar nicht zu bezweifeln: daß die Halbmesser eines Kreises gleich sind, ist, soweit es von einem Kreise wahr ist, von allen Kreisen wahr; genau wahr ist es jedoch von keinem Kreise: es ist nur nahezu wahr, so nahezu, daß man in der Praxis keinen Fehler begeht, wenn man es als ganz wahr annimmt." Demnach sey die besondre Genauigkeit, die man den ersten Principien der Geometrie beizulegen pflege, nur eine eingebildete. „Die Behauptungen, auf welche die Schlüsse dieser Wissenschaft gegründet sind, entsprechen den Thatsachen ebensowenig genau als in andern Wissenschaften; wir supponiren aber, daß sie es thun, um die Consequenzen aus dieser Supposition ableiten zu können." So ergiebt sich ihm, daß „die Fundamentallehren der Geometrie auf Hypothesen erbaut sind, daß sie diesen allein die eigenthümliche Gewißheit verdanken, welche sie auszeichnet, und daß eine jede Wissenschaft, wenn sie von einer Anzahl von Hypothesen aus weiterschließt, ein System von Schlüssen ergeben wird, das an Gewißheit der Geometrie nicht nachsteht, d. h. das unter der Bedingung, daß die Hypothesen wahr sind, ebenso unwiderstehlich unsere Zustimmung erzwingen wird wie jene." Ausdrücklich fügt er hinzu: „Wenn daher behauptet wird, die Schlüsse der Geometrie wären nothwendige Wahrheiten, so besteht diese Nothwendigkeit nur darin, daß sie aus den Voraussetzungen, aus denen sie abgeleitet sind, nothwendig folgen: diese

Voraussetzungen selbst sind aber so weit entfernt, nothwendig zu seyn, daß sie nicht einmal wahr sind."

Es muß uns billig Wunder nehmen, daß ein so entschiedener Anhänger der Naturwissenschaften, wie Mill, doch zugleich ebenso entschieden darauf ausgeht, der Mathematik, welche doch für alle Naturforschung von so großer Bedeutung ist, die eigenthümliche Gewißheit, Genauigkeit und Nothwendigkeit, die bisher ihren Fundamentallehren zugeschrieben ward, zu rauben. Wir können uns dieß nur erklären aus dem übergroßen Eifer, mit dem er bemüht ist, die induktive, von der Erfahrung ausgehende Methode der Naturwissenschaften zur alleinigen Quelle aller unserer Wissenschaft und Erkenntniß zu erheben. Dieser Eifer hat ihn offenbar zu weit geführt. Denn zunächst ist klar, daß wir uns sehr wohl eine bloße Richtung nach irgend einer Seite hin nicht nur denken können, sondern auch diesen Gedanken täglich ausführen, sobald wir nach irgend einer Richtung hin in die Ferne blicken. Diese Richtung rein als solche ist offenbar ohne alle Ausdehnung in die Breite, und ihr Endpunkt ohne alle Ausdehnung überhaupt. Damit aber haben wir die mathematische Linie, den mathematischen Punkt gedacht. Es ist ebenso klar, daß, wenn der Keis als eine um den einen ihrer Endpunkte herumgedrehte gerade Linien gedacht wird, die Halbmesser desselben nicht bloß „nahezu", sondern schlechthin einander gleich seyn müssen: ihre völlige Gleichheit ist schlechthin gewiß und nothwendig, weil es eben nur die eine und selbige gerade Linie ist, die als diese eine und selbige um einen ihrer Endpunkte herumgedreht gedacht wird. Es ist endlich im Allgemeinen ein Widerspruch gegen seine eigne Theorie, wenn Mill zugiebt, daß aus den Voraussetzungen der Mathematik Schlüsse folgen, die unsere Zustimmung „unwiderstehlich erzwingen", Wahrheiten, die aus den Voraussetzungen „nothwendig folgen." Denn diese erzwungene Zustimmung, diese Nothwendigkeit der Folge kann nur auf eine bestimmte Natur oder bestimmte Gesetze unsers Denkens sich gründen, durch die es sich eben genöthigt sieht, so und nicht anders zu denken, — Gesetze,

zu denen man z. B. den Satz der Identität und des Widerspruchs seit Aristoteles allgemein gezählt hat. Und in der That leuchtet ja zur Evidenz ein, daß ohne diesen Satz schlechthin keine Folgerung möglich ist. Giebt es aber solche Gesetze, eine solche immanente Denknothwendigkeit, kraft deren der Inhalt unserer Gedanken Gewißheit und Evidenz erhält und für uns zu einer Wahrheit wird, so entspringt offenbar nicht alles unser Wissen aus der Erfahrung oder induktiven Erkenntniß. Ist es z. B. schlechthin nothwendig, jedes Ding als sich selber gleich zu denken, also auch die Eine und selbige Linie in ihrer Bewegung um den einen ihrer Endpunkte als die Eine und selbige zu fassen, so ist es auch schlechthin nothwendig, daß die Halbmesser des damit beschriebenen Kreises einander gleich seyen: wir brauchen nicht die Erfahrung, wir brauchen nicht erst zu messen, um dessen gewiß zu seyn.

Dennoch erkennt Mill solche Gesetze nicht nur nicht an, sondern bestreitet sogar, daß der Satz der Identität ein Gesetz im obigen Sinne sey, indem er behauptet, daß auch dieser Satz nur auf der Erfahrung beruhe. Denn nachdem er, wie gezeigt, die Definitionen der Mathematik für bloße Generalisationen aus der Erfahrung erklärt hat, wendet er sich gegen die s. g. Axiome als die zweite Quelle jener angeblichen Gewißheit und Nothwendigkeit der Mathematik, um von ihnen den gleichen Ursprung darzuthun. Die Axiome: Größen, die einer dritten gleich sind, sind sich selber gleich, Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches 2c., sind nun aber augenfällig nur Modificationen oder Specificationen des Satzes der Identität (A = A): sind jene keine Denkgesetze, so kann es auch dieser nicht seyn. Von diesen und allen Axiomen, die keine bloßen Definitionen sind, giebt Mill zwar zu, daß sie „ohne eine Zumischung von Hypothese wahr sind", behauptet aber dennoch, daß sie nur „experimentelle Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung" seyen. Um dieß an einem eclatanten Beispiel darzuthun, sucht er es von einem Axiome zu beweisen, das er selbst kurz zuvor als ein „unbeweisbares" bezeichnet hat, von dem Axiome, daß zwei gerade

Linien keinen Raum einschließen können. Er bekämpft dabei wiederum vorzugsweise Whewell. Dieser stimmt zwar in soweit mit ihm überein, als er zugiebt, daß die Axiome Wahrheiten seyen, die ursprünglich von der Beobachtung geliefert würden, und daß wir nie gewußt hätten, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können, wenn wir nie eine gerade Linie gesehen hätten; bestreitet aber, daß es die Erfahrung sey, welche dieß Axiom beweise; vielmehr werde seine Wahrheit a priori durch die Beschaffenheit unsers Geistes selbst von dem Augenblicke an wahrgenommen, wo die Bedeutung des Satzes verstanden werde, ohne daß es nöthig wäre, sie durch wiederholte Versuche zu bestätigen, wie es bei Wahrheiten, die durch Beobachtung gewonnen werden, erforderlich sey. Hiergegen bemerkt nun Mill, daß „wenn die Wahrheit jenes Axioms unabhängig von der Erfahrung evident sey, sie es auch gemäß der Erfahrung sey, und daß es einerlei sey, ob das Axiom der Bestätigung durch die Erfahrung bedürfe oder nicht: es erhalte sie jedenfalls in fast jedem Augenblicke unsres Lebens, indem wir nicht zwei sich schneidende Linien betrachten können, ohne zu sehen, daß sie vom Durchschnittspunkte an immer mehr divergiren." Sogleich diese ersten beiden Sätze müssen wir bestreiten. Die Wahrheit des in Rede stehenden Axioms ist keineswegs „gemäß der Erfahrung" evident. Denn die Erfahrung zeigt uns nur, daß zwei gerade Linien in allen vorkommenden Fällen keinen Raum einschließen, nicht aber, daß sie ihn nicht einschließen können. Diese Unmöglichkeit kann nie aus der bloßen Erfahrung erhellen, da, was in der Erfahrung nicht vorkommt oder vielmehr bisher nicht vorgekommen ist, darum noch keineswegs unmöglich ist. Ebenso ist es keineswegs „einerlei", ob das Axiom der Bestätigung durch die Erfahrung bedarf oder nicht: vielmehr, wenn es dieser Bestätigung nicht bedürfte, so wäre es einerlei, ob es sie durch die Erfahrung erhält oder nicht. Wenn wir auch sehen, daß zwei sich schneidende Linien vom Durchschnittspunkt an immer mehr divergiren, so sehen wir damit doch keineswegs, daß sie keinen Raum einschließen können. Wir können dieß

höchstens aus jenem „Sehen" oder vielmehr aus der inneren Anschauung folgern; aber die Gewißheit und Wahrheit dieser Folgerung würde, weil sie eben eine bloße Folgerung ist, offenbar nicht auf der Erfahrung, sondern auf der Natur unsers Denkens, auf jener immanenten Denknothwendigkeit beruhen, was der Behauptung Mill's widerspricht. Damit fällt von selbst zusammen, was Mill auf dieses angebliche Sehen stützt, daß nämlich dieser „experimentelle Beweis sich in einem solchen Uebermaße ohne irgend einen Fall der Ausnahme häufe, daß wir bald stärkern Grund haben, das Axiom als eine experimentelle Wahrheit zu glauben, als wir für irgend eine anerkanntermaßen auf sinnlichen Beweis gestützte Wahrheit haben können." Und wenn er fragt, worin denn die Nothwendigkeit liege anzunehmen, daß unsere Erkenntniß der Wahrheit jenes Axioms einen andern Ursprung als unser übriges Wissen habe, da doch ihre Existenz vollkommen durch die Annahme erklärt werde, daß ihr Ursprung derselbe sey, so lautet die einfache Antwort: darin, daß eben diese Annahme unmöglich ist und dieser Ursprung so gewiß nicht derselbe seyn kann, so gewiß wir nie und nirgend sehen, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können. Giebt doch Mill im Folgenden selbst zu, daß es nothwendig wäre, den beiden Linien in's Unendliche zu folgen, wenn man wirklich sehen wolle, ob sie, nachdem sie sich einmal geschnitten, nie wieder begegnen, und daß dieß unmöglich sey. Freilich behauptet er sogleich dagegen, daß wir auch ohne jenes zu thun, doch wissen können, daß wenn die zwei Linien je zusammentreffen oder wenn sie nach dem Divergiren anfangen sollten, sich einander zu nähern, dieß bei einer endlichen und nicht bei unendlicher Entfernung stattfinden muß, und daß eine solche Annäherung denjenigen Eindruck auf unsere Sinne hervorrufen würde, welchen wir mit dem Worte: eine gebogene Linie, und nicht mit dem Ausdrucke: eine gerade Linie bezeichnen. Wir bestreiten natürlich nicht, daß wir dieß wissen können. Aber woher können wir es wissen? Doch nicht durch die Erfahrung. Sie zeigt uns ja nirgend, daß zwei gerade Linien, nachdem

sie sich geschnitten, zu divergiren aufhören oder sich zu nähern anfangen. Und selbst wenn wir uns diese Annäherung denken, so erkennen wir zwar, daß mit derselben d. h. für die krumme Linie die Möglichkeit eintritt, einen Raum einzuschließen, keineswegs aber die Unmöglichkeit, um die es sich handelt: diese ist immer nur eine Folgerung aus der inneren Anschauung der geraden Linie.

Wenn endlich Whewell in Uebereinstimmung mit allen deutschen Philosophen seit Kant behauptet, daß wir die Axiome nicht allein für wahr, sondern auch für universell und nothwendig wahr halten, und daß die Erfahrung unmöglich einem Satze diesen Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verleihen könne, und wenn er hinzufügt: „Nothwendige Wahrheiten sind diejenigen, durch welche wir nicht allein lernen, daß ein Satz wahr ist, sondern auch, daß er wahr seyn muß, bei denen die Negation der Wahrheit nicht nur falsch, sondern unmöglich ist, und wobei wir trotz aller Anstrengung der Phantasie uns das Gegentheil von dem, was behauptet wird, auch nicht einmal als bloße Supposition denken können", so erwidert Mill: Aus allen diesen Phrasen lasse sich nur entnehmen, daß nach Whewell's Ansicht eine nothwendige Wahrheit „ein Satz sey, dessen Negation nicht allein falsch, sondern auch unbegreiflich [undenkbar] ist." Allein auf diesen Umstand der Unbegreiflichkeit oder Undenkbarkeit könne gar kein Nachdruck gelegt werden, da die Erfahrung so reichlich zeige, daß unsere Fähigkeit oder Unfähigkeit, ein Ding zu begreifen, sehr wenig mit der Möglichkeit des Dinges an und für sich zu thun habe. Es sey dieß in Wahrheit „eine Sache des Zufalls und hänge von der vergangenen Geschichte und den Gewohnheiten unsers eignen Geistes ab." Die allgemein anerkannte äußerste Schwierigkeit, die man im Anfange empfinde, sich Etwas als möglich vorzustellen, was im Widerspruche mit einer lang gewohnten Erfahrung oder gar mit alten Denkgewohnheiten stehe, sey „ein nothwendiges Resultat der Grundgesetze des menschlichen Geistes", insbesondre des „primären Gesetzes der Gedankenassociation":

nach ihm entstehe, wenn wir zwei Dinge oft zusammen und niemals in irgend einem Falle getrennt gesehen oder gedacht haben, „eine zunehmende und zuletzt unbesiegliche Schwierigkeit", die zwei Dinge getrennt zu denken. Diesen Satz beweist Mill durch die Berufung auf die tägliche Erfahrung, die uns zeige, daß ungebildete Personen im Allgemeinen gänzlich unfähig seyen, zwei Ideen zu trennen, die sich in ihrem Geiste einmal fest associirt haben, und durch Anführung einiger Beispiele aus der Geschichte der Naturwissenschaften, nach denen selbst hochgebildete, berühmte Philosophen und Naturforscher für unbegreiflich und unmöglich erklärten, was später vollständig erwiesen und jetzt allgemein anerkannt sey. — Danach also wäre die vermeintliche Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Satzes: Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches oder 2 × 2 ist 4, nur eine Denkgewohnheit in Folge constant sich gleichbleibender Erfahrung; morgen könnte eine entgegenstehende Erfahrung, wenn wir sie uns auch in Folge jener „unbesiegbaren Schwierigkeit" nicht vorstellen können, dennoch seine Gültigkeit umstoßen. Alle logische Gewißheit und Wahrheit, soweit sie auf dem Satze des Widerspruchs, d. h. der Denkunmöglichkeit, beruht, wäre „eine Sache des Zufalls" und hinge für jeden Einzelnen von der „Geschichte und den Denkgewohnheiten seines eignen Geistes" ab; es wäre uns fortan nicht mehr erlaubt, uns zum Beweise der Falschheit einer Behauptung auf den Satz des Widerspruchs zu berufen: Jeder könnte uns dagegen einwenden, daß wir das sich Widersprechende, z. B. ein hölzernes Eisen oder einen viereckigen Triangel, nur in Folge einer alten entgegenstehenden Denkgewohnheit nicht uns vorzustellen vermögen. Wir wären glücklich wieder bei Hume angelangt oder vielmehr noch über ihn hinausgekommen, da er doch wenigstens nur den Begriff der Ursache und das Gesetz der Causalität aus der Denkgewohnheit herleiten wollte.

Wir bestreiten natürlich nicht, daß Gewohnheit, constante Erfahrung 2c., kurz das s. g. Gesetz der Ideenassociation einen starken Einfluß auf die Bildung unserer Ueberzeugungen ausübe. Aber wir fragen: ist dieß Gesetz das einzige unsers Denkens

oder doch das alle übrigen beherrschende? Giebt es nicht Gesetze, von denen die Bildung unserer Ideen (Vorstellungen) selbst abhängig ist und die daher nothwendig jenem Gesetze so gewiß vorgehen müssen, so gewiß erst die Ideen selbst gebildet seyn müssen, ehe sie sich associiren können? Und sind es nicht diese Urgesetze, von denen wenigstens einige jener Axiome (z. B. Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches) sich herleiten? Wir fragen ferner: warum kann jeder, auch der ungebildetste Mensch, sich sehr wohl einen Centauren oder ein zweiköpfiges Kalb vorstellen, warum dagegen kann, wie Mill selbst zugiebt, „nicht einmal unsere Einbildungskraft zwei gerade Linien uns vorführen", die einen Raum einschlössen? Und doch haben wir so wenig jemals ein Pferd mit einem Menschenkopfe als zwei solche Linien gesehen. Warum also bietet die Denkgewohnheit nur in diesem, nicht aber in jenem Falle eine unbesiegbare Schwierigkeit dar? Diese Differenz muß einen Grund haben, und Mill's Theorie ist verpflichtet ihn anzugeben, wenn sie nicht sich selbst für banquerott erklären will. Wir unsererseits leugnen gar nicht, daß gewisse Axiome der Geometrie (z. B. das eben angeführte) auf Thatsachen der Anschauung beruhen, aber auf Thatsachen der innern, geistigen Anschauung, deren Thatsächlichkeit, Gewißheit und Evidenz nicht auf die Erfahrung, sondern auf die Natur des gedachten Gegenstandes und somit schließlich auf die Natur unsers Denkens sich gründet. Es ist Ein und derselbe Grund, aus welchem wir uns so wenig zwei gerade Linien, die einen Raum einschlössen, als einen viereckigen Triangel vorstellen können. In beiden Fällen ist der Grund der gleiche innere Widerspruch gegen die Natur (den Begriff) des Triangels wie gegen die Natur der geraden Linie und resp. des Raums überhaupt, zusammen mit der Naturbestimmtheit unsers Denkens, nach der es sich Widersprechendes nicht vorzustellen vermag. Ließe es sich nachweisen, daß die Vorstellung eines Centauren einen solchen inneren Widerspruch enthalte, so würden wir sie auch nicht zu vollziehen vermögen.

Sir J. Herschel (a. a. O.) drückt sich etwas vorsichti-

ger aus. „Die Axiome der Geometrie, sagt er, können in gewisser Hinsicht als eine Berufung auf die Erfahrung, nicht der körperlichen, sondern der geistigen, betrachtet werden. Wenn wir sagen, Gleiches von Gleichem läßt Gleiches, so machen wir einen geistigen Vergleich von gleichen Räumen, gleichen Zeiten rc.; ähnlich verfahren wir, um den Satz: das Ganze ist größer als seine Theile, zu gewinnen, — so daß diese Axiome, so evident sie an sich sind, insofern allgemeine Sätze von induktiver Art sind, als sie sich unabhängig von der Erfahrung unserm Geiste nicht von selbst darbieten würden." Mit diesem Ausspruche sind wir vollkommen einverstanden. Allein wenn Herschel hinzufügt: „der einzige Unterschied zwischen jenen und neueren Axiomen, die aus einer umfassenderen Induction hervorgehen, ist der, daß bei den Axiomen der Geometrie die Fälle sich freiwillig und ungesucht darbieten, daß sie einfach und von geringer Anzahl, bei den Axiomen der Natur dagegen zahllos, verwickelt und entlegen sind, so daß das eifrigste Suchen und die größte Genauigkeit erfordert wird, um das Gewebe zu lösen und ihre Bedeutung zu erklären", so sieht man leicht, daß auch er im Grunde der Ansicht Mill's ist und demselben Irrthume verfällt. Dieser Irrthum beruht, wie wir glauben, auf der Verwechselung zweier allerdings nahe sich berührender Begriffe. Es ist zwar vollkommen richtig, daß kein Axiom, keine mathematische Wahrheit, kein logisches Gesetz, „sich unabhängig von der Erfahrung unserm Geiste von selbst **darbieten** würde", d. h. daß alle Axiome, alle Denkgesetze nur **mittelst** der äußern oder innern Erfahrung uns **zum Bewußtseyn kommen**. Aber daraus folgt keineswegs, daß auch ihre **Gewißheit** und **Evidenz**, ihre **Nothwendigkeit** und **Allgemeingültigkeit** nur **auf** die Erfahrung sich **gründe**. Es ist vielmehr eine Verwechselung der Begriffe, wenn man die mitwirkende Ursache, die uns jene Wahrheiten zum Bewußtseyn bringt, mit dem Grunde ihrer Gewißheit ohne Weiteres identificirt. Beide **können** im vorliegenden Falle unmöglich identisch seyn. Denn was nur aus der Erfahrung stammt, muß nothwendig hinwegfallen, wenn wir uns alle Er-

fahrung selbst hinwegdenken. Gleichwohl hat sicherlich Jeder die volle, unerschütterlich gewisse Ueberzeugung, daß $2 \times 2 = 4$ wäre und Gleiches zu Gleichem Gleiches ergäbe, wenn auch diese Wahrheit weder ihm selbst noch irgend einem Menschen je zum Bewußtseyn gekommen wäre und wenn es auch gar keine Erfahrung, gar keine reellen Dinge gäbe. Mill selbst behauptet dieß, wenn er sagt: „der Satz $2(a+b) = 2a + 2b$ ist eine Wahrheit, die so alt ist wie die Welt", — also unabhängig von der menschlichen Erfahrung, die doch wohl jünger ist als die Welt. Ebenso haben wir die volle Gewißheit, daß die Winkel jedes Dreiecks $= 2R$ sind, gesetzt auch, daß es gar keine Dreiecke in der Welt gäbe. Von den Wahrheiten der Naturwissenschaften gilt dagegen nicht dasselbe. Vielmehr könnte von dem Gesetze der Gravitation oder von dem chemischen Gesetze, daß Hydrogen und Oxygen sich nur in dem Verhältnisse von $1:8$ zu Wasser verbinden, gar nicht die Rede seyn, wenn es nicht Körper von verschiedener Dichtigkeit, verschiedenem Volumen ꝛc. oder Substanzen wie Hydrogen und Oxygen gäbe. Wollen also Mill, Comte, Herschel mit ihrem reinen, naturwissenschaftlichen Empirismus Recht behalten, so haben sie vor Allem jene Thatsache des Bewußtseyns von ihrer Theorie aus zu erklären, und darzuthun, wie jene Gewißheit von der unumstößlichen Allgemeingültigkeit einer Wahrheit, die Ueberzeugung, daß sie Wahrheit bleiben würde, auch wenn sie uns nie zum Bewußtseyn gekommen wäre und wir nie eine Erfahrung von ihr gemacht hätten, dennoch aus der Erfahrung „stammen" könne. So lange sie dieses Problem nicht zu lösen vermögen, werden wir annehmen müssen, daß eine solche Gewißheit eine andre Quelle als die Erfahrung habe, und werden diese andre Quelle nirgend anders als in der Natur unsers Geistes suchen können.

Es geht eben nicht anders, und wir wundern uns daher nicht, daß auf diese Natur unsers Geistes — mit der nothwendig zugleich gewisse Gesetze seiner Thätigkeit (des Denkens überhaupt) gegeben sind — auch Mill selbst sich überall zurückzieht, sobald er irgend ein Problem seiner eignen Erkenntnißtheorie lösen

will. Wie z. B. ist es möglich, daß überhaupt eine Erfahrung die andre corrigiren kann? Was nöthigt mich anzunehmen, daß nicht die Sonne um die Erde, sondern die Erde um die Sonne sich dreht? Offenbar nicht die Erfahrung, sondern die Einsicht, daß mit jener Annahme eine Anzahl empirischer Erscheinungen ihre s. g. Erklärung finden, also die Voraussetzung eines allgemeinen Causal-Zusammenhangs der Erscheinungen. Aber wie komme ich zu dieser Voraussetzung? Durch „Generalisation", lautet die Antwort, und zwar durch Generalisation der Wahrnehmung, daß diese und diese und diese einzelne Erscheinungen ihre Ursache haben. Aber was veranlaßt mich zu generalisiren? Warum generalisirt das Thier, die Pflanze nicht? Offenbar ist es die Natur unsers Geistes, die uns dazu antreibt; wir generalisiren unwillkührlich, wir haben ein Bedürfniß, einen Trieb dazu. Mill selbst nennt diesen Trieb „einen der mächtigsten Züge unsers Geistes." Jedem Triebe aber entspricht ein Gesetz, dem Hunger und Durste z. B. das Gesetz, daß die Nahrung zum Bestehen des thierischen Organismus nothwendig ist, dem Geschlechtstriebe das Gesetz, daß die Fortpflanzung der Gattung nur durch generatio ex ovo möglich ist. Also ist auch aus jenem Triebe der Generalisation zu folgern, daß unserm Geiste das Allgemeine zu seinem Bestehen nothwendig ist, zu seiner Natur gehört. Darum entstehen auch unsere allgemeinen Begriffe nicht bloß durch die Erfahrung. Der Empirismus kann nicht umhin, selbst zu behaupten, daß sie durch Abstraktion oder durch Vergleichung, also durch die Thätigkeit unsers Geistes gebildet werden. Daraus folgt, daß, so gewiß aus Nichts sich Nichts produciren läßt und so gewiß das Samenkorn die Pflanze schon keimartig in sich trägt, in ähnlicher Art unser Geist auch seine allgemeinen Begriffe ursprünglich, keimartig in sich enthalten muß, um sie aus sich produciren zu können. Insofern hat der Idealismus vollkommen Recht, wenn er sich sträubt, unsern Geist als ein schlechthin inhaltsleeres Vermögen, als eine tabula rasa anzusehen; und sein Recht wird nur dann zum Unrecht, wenn er wähnt, unser Geist könne jenen keimartigen Inhalt ohne alle

Mitwirkung der Erfahrung auch aus sich entwickeln und zu bestimmten Vorstellungen und Begriffen ausbilden, d. h. sich zum Bewußtseyn bringen, oder ihn wenigstens rein a priori, ohne Berufung auf die Erfahrung deduciren, nachdem er ihm mit Hülfe derselben zum Bewußtseyn gekommen. Das letztere ist unmöglich, weil einerseits jede Deduction einen allgemeinen Begriff voraussetzt, um überhaupt beginnen zu können, also diesen Anfangsbegriff wenigstens nur dorther entnehmen kann, von woher unsere allgemeinen Begriffe überhaupt stammen, und weil es andrerseits keinen schlechthin allgemeinsten Begriff giebt, der alle übrigen unter sich befaßte, so daß sie von ihm sich ableiten ließen. Das erstere aber, die reine Selbstproduktion der allgemeinen Begriffe, ist unmöglich, weil unser Denken keine schöpferische, absolute Thätigkeit, sondern eine bedingte und also an die Mitwirkung andrer Thätigkeiten gebundene Kraft ist. Aber wie jener Wahn nur eine Uebertreibung, eine falsche Consequenz des idealistischen Princips ist, so ist es eine gleiche Uebertreibung des Realismus und Empirismus, wenn er aus der nothwendigen Mitwirkung der Erfahrung zur Bildung unserer Begriffe folgert, daß dieselbeu nur aus der Erfahrung stammen. So gewiß das Samenkorn ohne die Mitwirkung von Erde, Feuchtigkeit, Luft, Licht, Wärme rc. nimmermehr zum Baume werden würde, so gewiß würde doch auch durch Erde, Feuchtigkeit, Luft rc. ohne das Samenkorn und dessen Entwickelungskraft nimmermehr ein Baum entstehen. Ganz ähnlich verhält es sich mit unserm Geiste bei der Bildung seiner bewußten Gedanken, seiner inneren Welt. —

Doch dem sey wie ihm wolle. Jedenfalls gründet Mill selbst seine ganze induktive Logik in Wahrheit nicht auf die Erfahrung, auf die Sensation oder Perception als hervorgerufen durch die Einwirkung der reellen Dinge, sondern auf die Natur unsers Geistes, weil auf jenen Trieb zur Generalisation. Er definirt zuvörderst die Induktion als „diejenige Operation, durch welche man allgemeine Urtheile (Sätze) entdeckt und beweist.“ Er fügt hinzu: das Verfahren, wodurch wir einzelne Thatsachen erforschen, sey zwar ebenso induktiv als dasjenige,

durch welches wir zu allgemeinen Wahrheiten gelangen. Es sey dies aber keine besondere Art von Induktion, sondern nur eine andre Form desselben Verfahrens. Denn einerseits sey das Allgemeine nur die Summe des Besondern, das der Art nach bestimmt, aber der Zahl nach unbestimmt sey, und andrerseits müsse, wenn der Beweis, den wir aus der Beobachtung bekannter Fälle ableiten, uns erlaube, einen Schluß auf nur einen einzigen unbekannten Fall zu ziehen, es auch erlaubt seyn, einen Schluß auf eine ganze Klasse von Fällen zu ziehen: „der Schluß ist entweder ganz ungültig, oder er gilt für alle Fälle einer gewissen Art, für alle Fälle, welche in gewisser bestimmbarer Hinsicht demjenigen gleichen, den wir beobachtet haben." Aber, müssen wir hier sogleich wieder fragen, warum gilt denn der Schluß für alle solche Fälle? Offenbar doch nur auf Grund des allgemeinen Satzes: von Gleichem gilt Gleiches. Auf diesem Satze beruht sonach alle Induktion, durch die man allgemeine Urtheile entdeckt und beweist: er ist die Voraussetzung derselben. Worauf aber beruht er? wie kommen wir zu dieser Voraussetzung? Durch die Erfahrung, antwortet Mill, durch die Wahrnehmung, daß in vielen einzelnen Fällen immer Gleiches bei Gleichem sich zeigte, in Folge deren wir eine Generalisation, d. h. den induktiven Schluß machen, daß in allen Fällen Gleiches von Gleichem gelten werde. Aber wenn danach dieser allgemeine Satz als die Voraussetzung von allen Schlüssen der Induktion selbst nur durch einen Schluß der Induktion gewonnen wird, so wird ja dieser letztere Schluß offenbar gemacht ohne jene Voraussetzung, die allen Schlüssen der Induktion zu Grunde liegen soll, — d. h. die Gewißheit und Wahrheit jenes Satzes kann nicht bloß auf einem Induktionsschlusse ruhen, so gewiß er die Voraussetzung aller Induktionsschlüsse ist. Denn wenn ich in allen Fällen zu induktiven Schlüssen überhaupt nur berechtigt bin, nachdem mir jener allgemeine Satz feststeht, so fehlt zu dem induktiven Schlusse, durch den angeblich dieser Satz selbst gewonnen werden soll, entweder alle und jede Berechtigung, oder sie liegt wo anders als auf dem Gebiete der Induktion. In der

That ruht die Gewißheit jenes Satzes, obwohl er uns wiederum nur mittelst der Erfahrung zum Bewußtseyn kommt, auf dem bekannten logischen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs: so gewiß jedes Ding als sich selber gleich zu denken ist, so gewiß muß von Gleichem Gleiches gedacht werden. Diese Denknothwendigkeit, diese Naturbestimmtheit unsers Denkens veranlaßt uns nicht nur zu der Generalisation, das, was von diesem und diesem Gleichen gilt, von allem als gültig anzunehmen, sondern giebt auch dieser Annahme ihre unumstößliche Gewißheit.

Zu demselben Resultate führt die nähere Erörterung des Begriffs der Induktion, wie sie Mill selbst im Folgenden giebt. In aller Induktion, bemerkt er, sey ein Princip, eine Annahme in Beziehung auf den Gang der Natur und die Ordnung im Universum eingeschlossen, nämlich daß es in der Natur parallele Fälle giebt, daß, was einmal geschehen ist, bei einem gewissen Grade von Aehnlichkeit wieder und sogar immer geschehen wird. Diese Annahme werde durch die Beobachtung des Ganges der Natur bestätigt. Sie sey die „allgemeine Thatsache, die bei allen Schlüssen von der Erfahrung aus unser Bürge" sey; und welches auch die beste Art sey, sie auszudrücken, „die Behauptung, daß der Gang der Natur gleichförmig sey, ist das Grundprincip, das allgemeine Axiom der Induktion." Zwar sey diese weite Generalisation keineswegs eine Erklärung des induktiven Verfahrens selbst; sie sey im Gegentheil selbst nur ein Beispiel von Induktion, nicht einmal die erste, sondern eine unserer spätesten Induktionen und zwar nicht von der deutlichsten Art. Nichtsdestoweniger sey dieses Princip als der Bürge aller übrigen Induktionen zu betrachten in dem Sinn, „daß wenn dasselbe nicht wahr wäre, alle übrigen falsch seyn würden." Sonach sey eine jede Induktion ein Syllogismus, dessen obere Prämisse jener Grundsatz als die letzte obere Prämisse aller Induktion sey. — Hier tritt der oben dargelegte Widerspruch in Mill's Theorie noch deutlicher hervor. Zunächst leuchtet ein, daß jenes allgemeine Axiom von der Gleichförmigkeit des Ganges der Natur, nur

eine Specification des Satzes, von Gleichem gilt Gleiches, nur eine Anwendung dieses Satzes auf die Thätigkeit der Natur ist. Da nun dieses Grundprincip, diese „Bürgschaft“ der Wahrheit und Gewißheit aller Induktionen, selbst wieder auf einer Induktion beruhen soll, so ist zur Evidenz klar, daß diejenige Induktion, auf die das Grundprincip selber sich gründet, gar keine Bürgschaft ihrer Wahrheit und Gewißheit hat, also das Princip selbst (und damit jede von ihm verbürgte Induktion) entweder als ungewiß angesehen oder seine Gewißheit aus einer andern Quelle hergeleitet werden muß.

Noch näher bestimmt dann Mill den Begriff der Induktion, indem er aus jener allgemeinen Regelmäßigkeit der Natur einige besondre, bestimmte Gleichförmigkeiten auf induktivem Wege herleitet, „welche, soweit menschliche Zwecke Gewißheit verlangen, als absolut gewiß und allgemein betrachtet werden können.“ Eine solche besondre, schlechthin gewisse und allgemeine Gleichförmigkeit sey, behauptet er, das Causalgesetz. Da er nun schließlich auf dieses Gesetz alle Induktion gründet und da ihm also der Begriff der Ursache, wie er selbst erklärt, „die Wurzel der ganzen Theorie der Induktion ist“, so sucht er denselben „mit dem möglichsten Grade von Genauigkeit festzusetzen“, bemerkt indeß sogleich, daß der Begriff der Ursache, wie ihn die Theorie der Induktion verlange, nur aus der Erfahrung gewonnen werden könne, also die Frage nach den ontologischen oder urwirkenden Ursachen auszuschließen sey. Danach besteht ihm denn das Causalgesetz „blos in der allbekannten Wahrheit, daß die Beobachtung eine Unveränderlichkeit der Folge zwischen einer Thatsache in der Natur und einer andern, die ihr vorhergegangen ist, nachweist.“ Der Erfahrung gemäß „folgen gewisse Thatsachen auf gewisse Thatsachen und werden ihnen, wie wir glauben, immer folgen: die unveränderlich vorhergehende wird die Ursache, die unveränderlich folgende die Wirkung genannt, und die Allgemeinheit des Causalgesetzes besteht darin, daß eine jede folgende auf irgend eine Weise mit einer vorhergehenden oder einer Reihe von vorhergehenden verknüpft ist.“ Zu jenem „Glauben“, zu

dieser „Allgemeinheit“ kommen wir natürlich wiederum durch „Generalisation“, d. h. durch den induktiven Schluß von Besondrem auf Besondres, durch die Folgerung, daß weil in diesen und diesen Fällen auf die eine Thatsache eine bestimmte andre gefolgt ist, dieß immer und in allen Fällen stattfinden werde. Wir wollen hier nicht wiederum urgiren, daß danach jener Glaube und die Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes nicht auf der Erfahrung beruht, — denn sie kann uns offenbar weder zeigen, daß eine Thatsache immer auf die andre folgt oder gar folgen wird, noch kann sie uns bewegen, dieß zu glauben, — sondern wiederum nur auf die Natur unsers Geistes sich gründet, indem offenbar nur unser Trieb zu generalisiren uns zu jenem Schlusse veranlaßt und das Bedürfniß solcher Generalisationen uns den Glauben an die Richtigkeit des Schlusses giebt. Wir wollen hier nur bemerklich machen, daß der aufgestellte Begriff der Ursache offenbar von dem „möglichsten Grade der Genauigkeit“ noch ziemlich weit entfernt ist. Denn zunächst muß Mill (S. 66.) selbst zugeben, daß in manchen Fällen die Wirkung nicht auf die Ursache folgt, sondern gleichzeitig mit ihr entsteht; und es ist eine offenbare contradictio in adjecto, wenn er behauptet, daß dadurch „seine Betrachtung der Verursachung in keiner Weise praktisch berührt werde, indem die Verursachung das Gesetz der Folge der Naturerscheinungen sey, gleichgültig ob Ursache und Wirkungen aufeinander folgen oder nicht.“ Wie kann von einer Verursachung als „Folge der Naturerscheinungen“ die Rede seyn, wenn Ursache und Wirkung nicht aufeinander folgen, wenn es also keine ursächliche Folge, keine Verursachung gäbe! Ebenso unhaltbar ist das, was er auf einen zweiten Einwand gegen seine Begriffsbestimmung erwidert. Soll nämlich die Ursache begrifflich nur die „unveränderlich vorhergehende“, die Wirkung die „unveränderlich folgende Thatsache“ seyn, so sind wir offenbar berechtigt, die Nacht für die Ursache des Tages oder auch umgekehrt den Tag für die Ursache der Nacht zu halten. Mill bestreitet dieß, indem er bemerkt, daß wenn er die Ursache definire als „das Antecedens,

dem ein andres Etwas unveränderlich folgt", dieser Ausdruck keineswegs synonym sey mit dem andern: „das Antecedens, dem ein andres Etwas in unserer vergangenen Erfahrung beständig gefolgt ist." Für seinen Gebrauch des Worts Ursache sey es vielmehr nothwendig zu glauben, daß das Antecedens nicht bloß immer die Folge hatte, sondern auch, so lange die gegenwärtige Beschaffenheit der Dinge daure, sie haben werde; dies wäre aber von Nacht und Tag nicht richtig, indem wir nicht glauben, daß unter allen erdenkbaren Umständen, sondern daß nur unter der Bedingung des Aufgehens der Sonne der Tag auf die Nacht folgen werde. Allein es kommt hier offenbar nicht darauf an, was an sich richtig oder was im vorliegenden Falle unser Glaube ist, sondern allein darauf, was wir nach Mill's Definition des Begriffs der Ursache berechtigt sind zu glauben. Ist nun aber nach dieser Dfinition die Ursache nichts als das unveränderliche Antecedens, die Wirkung die unveränderliche Folge; und geben wir uns dem Glauben, daß diese auf jene immer folgen werde, nur darum hin, weil sie ihr nach unserer Erfahrung in allen einzelnen Fällen gefolgt ist, so sind wir offenbar ganz ebensowohl berechtigt anzunehmen, daß die Nacht, wie daß das Aufgehen der Sonne die Ursache des Tages sey: denn jene geht ebenso unveränderlich dem Tage vorher wie dieses. Das Schlimmste ist, daß Mill's Theorie zu keinem andern Begriffe der Ursache gelangen kann. Denn abgesehen von unserer eignen Thätigkeit (die nicht nur einen sehr beschränkten Kreis bildet, sondern von der auch nach Mill's Theorie kein Schluß auf die Natur zulässig ist) zeigt uns die Erfahrung überall nur, daß gewisse Erscheinungen unveränderlich auf einander folgen, nicht aber, daß sie durch einander bewirkt werden, — d. h. die bloße Beobachtung der Natur führt überhaupt gar nicht zum Begriffe der Ursache, zu welchem — wie Mill in Folge einer neuen Ungenauigkeit gelegentlich anerkennt — das Moment der Thätigkeit oder des „Zusammenwirkens von Umständen" nothwendig gehört.

Gleichwohl ist es nun dieser Begriff der Ursache und die

Voraussetzung der Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes, worauf Mill vornehmlich seine Theorie des induktiven Verfahrens gründet. Er zeigt, daß die Naturwissenschaften zwar auch mit Hülfe derjenigen Methode, welche man die Induktion per enumerationem simplicem zu nennen pflege, d. h. durch bloße Aufzählung einer Menge von einzelnen Fällen, die nach der Erfahrung gleichmäßig ohne Ausnahme sich wiederholen, hier und da zur Entdeckung allgemeiner Wahrheiten gelangt seyen, daß aber diese Methode nur sehr selten zu voller Gewißheit führe. Dagegen sey es ihnen gelungen, durch diejenigen Methoden, die auf die Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes sich gründen, die wichtigsten Entdeckungen zu machen und die Höhe der wissenschaftlichen Bildung zu erreichen, auf der sie gegenwärtig stehen. Er unterscheidet und entwickelt vier solcher Methoden, die er die Methode der Uebereinstimmung, die Methode der Differenz, die Methode der Rückstände oder Reste, und die Methode der sich begleitenden Veränderungen nennt. Diese ebenso scharfsinnige als gelehrte Erörterung, die er mit einer Menge von Beispielen aus den Naturwissenschaften belegt, ist derjenige Theil seiner Schrift, der, wie wir bereits anerkannt haben, wahrhaft verdienstlich ist. Wir können aber nicht umhin bemerklich zu machen, daß, was die allgemeinen Grundlagen betrifft, auch dieser Theil nur auf schwachen Füßen steht. Denn obwohl nach Mill selbst den Resultaten der Methode per enumerationem simplicem in den meisten Fällen (streng genommen, in allen Fällen) volle Gewißheit und Allgemeinheit abzusprechen ist, so beruhen doch jene vier Methoden der Causalinduktion, wie er selbst zugiebt, in ihrem letzten Grunde ebenfalls nur auf einer inductio per enumerationem simplicem, indem die Gewißheit und Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes überhaupt nur auf eine solche Induktion sich gründe. Die vollkommeneren, völlige Gewißheit gebenden Methoden ruhen also auf der unvollkommeneren, ungewisseren Methode! A. Comte sucht diesem Uebelstande dadurch zu entgehen, daß er, die unüberwindliche Schwierigkeit des Causalbegriffs für den reinen Empirismus erkennend, die Forschung nach

den Ursachen schlechtweg abweist und alles Forschen nur auf die „Gesetze der Erscheinungen" gerichtet wissen will. Allein da das, was er Gesetze der Erscheinungen nennt, ganz dasselbe ist, was Mill als Causalgesetz bezeichnet, so bleibt auch die Schwierigkeit dieselbe. Opzoomer tadelt Mill, daß er alle, auch die vollkommenen Causal-Induktionen auf das Axiom von der Gleichförmigkeit des Ganges der Natur, diese Annahme aber auf eine Induktion per enumerationem simplicem stütze, und so die Induktion überhaupt wieder auf Induktion und ihre vollkommensten Formen auf ihrer unvokommensten Form beruhen lasse. Nach ihm soll jenes Axiom auf folgende Beweisführung zu gründen seyn: a) jede Veränderung muß eine Ursache haben; b) diese Ursache kann entweder in Zeit und Ort, oder in dem, was in Zeit und Ort sich befindet, d. h. in den Verhältnissen liegen; c) nun sind aber Zeit und Ort an sich nichts; d) also muß die Ursache in veränderten Verhältnissen liegen; und da die Regelmäßigkeit der Natur nur darin besteht, daß sie mit gleichen Ursachen gleiche Wirkungen, — also mit veränderten Ursachen (Verhältnissen) veränderte Wirkungen verbindet, so sey durch den obigen Schlußsatz diese Regelmäßigkeit erwiesen. Aber wie sonderbar! Opzoomer giebt selbst zu, daß die Prämisse seiner Beweisführung: jede Veränderung muß eine Ursache haben, ebenfalls nur auf einer inductio per enumerationem simplicem beruhe. Gilt denn also nicht gegen ihn ganz dasselbe, was er selbst gegen Mill anführt?! —

Dazu kommt endlich die Unsicherheit, die aus Mill's Abweisung jeder nähern Untersuchung über die Natur und Entstehung unserer allgemeinen Begriffe für sein System der Logik hervorgeht. Obwohl er selbst die Theorie der Induktion vornehmlich auf den Begriff der Ursache gründet und daher diesen Begriff möglichst genau festzustellen sucht, behauptet er doch, daß die Logik nach dem Ursprung unserer Begriffe nichts zu fragen habe. Ebenso negativ stellt er sich gegen die Lehre von den Kategorieen. Er bemerkt zwar: „alle Behauptungen, welche sich durch die Sprache angeben lassen, drücken eines oder mehrere von

fünf verschiedenen Dingen aus, Existenz, Ordnung im Raume, Ordnung in der Zeit, Verursachung und Aehnlichkeit" (S. 375.). Diese fünf „Dinge" — von denen ihm indeß Ordnung in der Zeit und Verursachung in Eins zusammenfallen — nennt er im Folgenden (S. 382.) selbst Kategorieen, und sucht zu zeigen, daß die Vorstellung der Existenz eines Dinges nur durch Wahrnehmung, die der Aehnlichkeit und resp. Verschiedenheit durch Vergleichung entstehe, und daß die Axiome und Lehrsätze der Mathematik theils als Gesetze der Aehnlichkeit, theils als Gesetze der Ordnung im Raume zu betrachten seyen. Er macht endlich im weitern Verlaufe (S. 441.) die ebenso richtige als bedeutungsvolle Bemerkung, daß wir unsere allgemeinen Vorstellungen (unsere concreten Gattungs- und Artbegriffe) nur „durch Vergleichung von einzelnen Phänomenen", die Vorstellung von einem Thier z. B. nur durch Vergleichung verschiedener Thiere unter einander und mit andern Dingen gewinnen, daß aber zu allem Vergleichen von mehr als zwei Gegenständen „ein Typus irgend einer Art eine unerläßliche Bedingung der Vergleichung sey", indem bei jeder Vergleichung zweier Dinge augenblicklich die Frage entstehe, in welchen Umständen stimmten sie überein, in welchen nicht. Allein obwohl diese letzteren Bemerkungen fast von selbst die Einsicht und den Nachweis provociren, daß jene „unerläßlichen Bedingungen" aller Vergleichung, jene „Typen", in letzter Instanz nichts andres als die Kategorieen sind, daß wir ohne sie nicht nur keine allgemeine, sondern auch keine einzige einzelne, bestimmte Vorstellung gewinnen können, indem wir ja zu der bestimmten Vorstellung dieses einzelnen Dinges nur durch Vergleichung (Unterscheidung) desselben mit andern gelangen, dabei aber nicht die Größe des einen Dinges mit der Qualität des andern, sondern nur Größe mit Größe, Qualität mit Qualität, also beide Dinge nur in Beziehung auf Quantität und Qualität, d. h. nur gemäß den Kategorieen als Normen unserer unterscheidenden Denkthätigkeit vergleichen können, daß sonach von den Kategorieen und ihrem Verhältniß zu unserm Denken wie zur Natur der Dinge nicht

nur die Gültigkeit unserer allgemeinen Begriffe, sondern auch all' unser Urtheilen und Schließen, alle Induktion wie Deduktion abhängig ist; — so läßt sich Mill dennoch nirgend auf eine nähere Untersuchung des Wesens und der Bedeutung der Kategorieen ein.

Aus dem Allen aber ergiebt sich, daß die s. g. induktive Logik noch überall Fragen offen läßt, die erst beantwortet seyn müssen, ehe sie auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen kann, — Fragen, die sich nicht dadurch beseitigen lassen, daß man sich auf den Boden eines exklusiven Empirismus stellt und Alles, was nicht in der Erfahrung gegeben ist, in die s. g. Metaphysik verweist. Denn einerseits geht jede Folgerung, mag sie auch auf empirischen Prämissen beruhen, über die bloße Erfahrung hinaus, und andrerseits ist mit dem reinen Empirismus schlechthin keine Metaphysik verträglich. Es giebt für ihn, streng genommen, gar keine Metaphysik, weil eben nichts jenseit der an Natur- und Selbstbeobachtung geknüpften Erfahrung, also nichts real Allgemeines, nichts Ideales: das Sittliche als das Seynsollende, Gott als Gegenstand der religiösen Erkenntniß, Schönheit, Wahrheit, Güte im Sinne einer idealen, über das Gegebene hinausgehenden Wirklichkeit sind für ihn nicht vorhanden. Redet er aber dennoch inconsequenter Weise von Metaphysik, so muß er auch neben der Erfahrung noch eine andre Quelle der Erkenntniß anerkennen, und die Logik, die es doch gerade mit den Methoden der Erforschung der Wahrheit zu thun haben soll, müßte auch diese andre Quelle in Betracht ziehen. Die abstrakte Trennung von Physik und Metaphysik, auf die es dabei abgesehen ist, ist ebenso unwissenschaftlich und unhaltbar, als die willkührliche Scheidung von Natur und Geist, Leib und Seele, die sich die gegenwärtige Naturwissenschaft zum Princip macht, indem sie absichtlich alles Geistige, Psychische, Immaterielle ignorirt. —

Halle,
Druck von Ed. Heynemann.

Ueber die Erkenntniß Gottes in der Natur aus der Natur.

Zusatz zu dem Werke: Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und der Erde. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung. Leipz. 1851.

Von G. Th. Fechner *).

Vorweg erinnere ich, daß die folgenden Betrachtungen dem Charakter meiner ganzen Schrift gemäß nicht im Sinne einer herrschenden Philosophie, sondern der Bedürfnisse des natürlichen Verstandes geführt und also auch nur aus dem Gesichtspuncte der Angemessenheit dazu zu beurtheilen sind.

Es ist gewöhnlich, namentlich in populären Schriften, die Spur Gottes in der Natur mittelst teleologischer und Causalbetrachtungen aufzusuchen und es gelingt allerdings leicht damit, zu finden, was man schon hatte und insofern nicht erst zu suchen brauchte. Eine Kraft darüber hinaus haben sie wohl nicht leicht bewährt, d. h. einen Verstand zu überzeugen vermocht, welcher der Ueberzeugung oder Kräftigung der Ueberzeugung noch bedurfte, oder Wissen und Glauben in lebendiger Beziehung zu vermitteln. Den Grund dieser Kraftlosigkeit suche ich nicht mit Manchen darin, daß das Daseyn Gottes überhaupt eine Glaubenssache ist, an der sich nichts weisen noch beweisen läßt und alle Bestrebungen in dieser Richtung mithin an sich fruchtlos und vergeblich sind; denn, giebt es Gründe für das Daseyn Gottes, die sich unbewußt und unwillkührlich geltend gemacht haben, wie es solche gewiß giebt, so müssen sie sich auch zum Bewußtseyn

*) Ich gebe diesen Zusatz theils als Probe, theils als Ergänzung der Darstellung obiger Schrift, als Probe, sofern er im Wesentlichen nur die Uebertragung einer Argumentation, welche in der Schrift auf die größern individuellen Weltsphären angewandt worden ist, auf die ganze Weltsphäre enthält, als Ergänzung, sofern die nähere Ausführung der in der Schrift (Th. I. S. 358.) nur kurz angedeuteten Beweisgründe für das Daseyn Gottes darin gegeben ist.

bringen und ihnen dadurch, wenn nicht für das Leben doch für das Wissen und dessen Vermittelung mit dem Glauben eine neue Kraft und Frucht ertheilen lassen. Oder unser Verstand ist selbst ein vergebliches Vermögen. Aber darin suche ich ihn, daß man Gott mit den an sich triftigen Mitteln sucht, wo und wie er nicht zu finden, indem man einen Gott in der Natur über der Natur damit sucht.

In der That, so lange man, wie noch so gewöhnlich (mindestens im Leben, wenn auch nicht gleichermaßen in der Philosophie) Gott in einer gewissen Ferne von der Natur glaubt halten und demgemäß suchen zu müssen, in einer größern jedenfalls, als unsern Geist von unserm Körper, unbekümmert, wie sich seine Allgegenwart und Allwirksamkeit damit verträgt, kann man auch in der Natur blos ferne Hinweise auf ihn erwarten, ja nur solche gestatten, und verliert eben hiemit das eigentliche Fundament für den Schluß auf sein Daseyn aus der Naturbetrachtung. Denn dieses ist in letzter Instanz kein andres, als die Betrachtung der Weise, wie in uns Körperliches mit Geistigem sich begegnet und mithin ein Factor auf den andern weist. Es begegnet sich aber Beides in uns auf eine unmittelbare Weise.

Freilich, die zu innige Begegnung Gottes mit der Natur scheint nach gewöhnlicher Vorstellung für Religion und Naturwissenschaft gleich bedenklich. Hiegegen kann vielleicht meine Schrift selbst etwas beitragen, die Ueberzeugung zu fördern und allgemeiner zu machen, daß nur die Halbheit und Inconsequenz in Anerkennung derselben bedenklich ist, und den Gewinn, den die volle Anerkenntniß bringt, in's Licht zu stellen. Zu den Vortheilen derselben aber mag der Umstand selbst mitgezählt werden, daß hiemit die Natur nicht mehr dunkle und ferne, sondern klare und naheliegende Erkenntnißmittel des göttlichen Daseyns und Wirkens bietet. Auch können wir uns nur so über das Verhältniß von Gott und Natur eigentlich verständigen, daß wir es immer vergleichbar mit dem von unserm Geist und Körper halten, dagegen wir sonst jeden positiven Anhalt der Verständigung verlieren, und in bodenlosen Streit mit Worten um Worte

gerathen, die nichts bedeuten, weil wir sie auf nichts in Wirklichkeit Aufzeigbares zu beziehen wissen.

Lassen wir uns also durch die petitio principii, daß Gott nur als ein Geist ohne Körper und die Natur nur als eine Körperwelt ohne Geist zu suchen und zu untersuchen sey, nicht irren, sondern, wenn wir Gott vielmehr in als über der Natur finden können, so nehmen wir ihn da, wo wir ihn finden. Was hielte auch, wenn wir einmal Gott als Geist auf einer, die Natur als Körperwelt auf der andern Seite anzunehmen haben, beide mehr aus einander, oder anders zusammen, als unsern Geist und unsern Körper? Nichts in der That, als Widersprüche mit der Natur der Dinge und uns selbst.

Daß Gott als ein bewußter Geist zu fassen, und zur Natur als der Gesammtheit der Körperwelt auch unser Körper mit zu rechnen sey, setzen wir hier als selbstverständlich voraus.

Wie nun werden wir den bewußten Geist in der Natur, ja wie überhaupt einen Geist, den wir Gott nennen möchten, finden? Blicken wir um uns, erscheint eben nur eine Welt des Körperlichen, nichts von Geist, blicken wir in uns, erscheint nur unser eigener Geist. Zwar wir legen betrachtend unsern Geist in die Natur hinein, wie man sich wohl ausdrückt, und oft schon hat man der Natur diesen Geist als ihren und zugleich als Alles, was sie davon besitzt, aufzudringen gesucht; doch nicht um diesen unsern subjectiven, vielmehr um einen objectiven Geist in der Natur handelt es sich. Das trockne Gesetz der Natur, was wohl auch ihren Geist hat vorstellen sollen, ist als solches noch kein bewußter Geist, und unsern Gedanken an Gott für Gott zu halten, wie wohl Manche thun, will uns ebenso wenig befriedigen. Nun aber, wenn wir Gott weder außer noch in uns finden, nehmen wir nicht sein Daseyn überhaupt in's Leere, wider alle Erfahrung an? So meinen Manche.

Aber mit gleichem Rechte wäre dann zu sagen, daß wir das Daseyn aller andern Menschen- und Thierseelen außer unsrer eigenen in's Leere oder wider alle Erfahrung annehmen; denn ganz ebenso wenig können wir etwas unmittelbar davon ergrei-

sen; es liegt nun einmal im Wesen der Dinge, daß jeder Geist nur seiner selbst unmittelbar in Geistesform gewahren kann; und Gott ist uns in dieser Hinsicht nicht im Geringsten unsichtbarer als der Geist irgend eines unsrer Nebenmenschen. Sollte er uns nicht aber auch gleich sichtbar seyn? Auf irgend welchem Wege müssen wir doch zu dem Glauben an unsre Nachbarseelen gelangen, und zwar auf einem Wege, der gar bindend ist; denn wir glauben an das Daseyn andrer Menschen- und Thierseelen fast so fest als an das Daseyn unsrer eigenen. Und sollten wir dann noch mehr verlangen können, als für das Daseyn des Geistes über uns (den Ausdruck richtig verstanden) gleiche und gleich starke Gründe zu haben, als für das der Geister neben uns?

Man sagt: hätten wir sie nur! aber warum machten sie sich dann nicht ebenso stark geltend? Aber thun sie es nicht in der That? Glauben und haben nicht alle Völker von jeher an Gott geglaubt? Oder, wenn doch nicht wirklich ganz so stark, so wird sich bald zeigen, der Grund liegt nicht darin, daß sie an sich weniger bindend, beweisend, sondern daß sie weniger übersichtlich und leicht zusammenfaßbar sind; weil Gott groß, der Mensch klein ist. Nun sollte die höhere Betrachtung der gemeinen zu Hülfe kommen, und das Weitauseinanderliegende zusammenziehend und an die Zeichen haltend, die uns im Menschen und Thiere des Geistes, der Seele Daseyn so unmittelbar verrathen, die Ebenbürtigkeit der Zeichen des göttlichen Daseyns damit zum Vorschein bringen. Aber hat man auch nur daran gedacht, daß das Daseyn eines andern Menschengeistes zu erkennen nichts Andres als eine kleine, in's Enge gezogene Probe davon ist, das göttliche Daseyn zu erkennen, was selbst alles Menschengeistes Daseyn mit einschließt?

Was nun ist es, das uns überhaupt an das Daseyn von Geistern, Seelen außer unsrer eigenen glauben läßt? Andre Menschen und Thiere haben Körper ähnlich in Erscheinung und Wirkung dem Körper, mit dem wir unsern eigenen Geist in Beziehung finden; also schließen wir nach Analogie auf ihren Geist;

wir werden als Beseelte von andern Menschen erzeugt und es wird Geistiges von ihnen in uns hineinerzeugt, wir finden uns in der Menschheit überhaupt theilhaft und wechselwirkend nach geistigen Beziehungen inbegriffen, fühlen unsern Geist als Empfänger und Geber von Wirkungen, welche zwischen uns und andern Menschen hin- und wiedergehen; also schließen wir nach Causalgründen auf ihren Geist; wir könnten ohne den Glauben an die Seelen unsrer Mitmenschen nach eingeborener menschlicher Einrichtung nicht wohl gedeihlich bestehen, die werthvollsten Gefühle und Bestrebungen knüpfen sich an diesen Glauben und an das Bewußtseyn, daß wir mit ihnen eine höhere Gemeinschaft bilden und diese immer mehr fortzubilden haben; also schließen wir aus praktischem Interesse auf ihren Geist. Alles freilich mehr unbewußt als bewußt; doch können wir's auch bewußt thun und rechtfertigen uns damit nur den unbewußt und unwillkührlich entstandenen Glauben; denn wenn wir nicht hier so schließen dürfen, dürfen wir überhaupt auf nichts schließen, was wir nicht unmittelbar sehen können, weil es dieselben Principien des theoretischen und praktischen Schlusses sind, welche uns sonst überall leiten, die hier nur in stärkster Kraft zur Anwendung kommen. Wir werden endlich in dem Glauben an die Seelen andrer Menschen und Thiere von Kindheit an erzogen und alle Menschen ringsum glauben daran, und so glauben wir auch ohne Weiteres daran. Daß wir aber und daß unsere Aeltern und so weiter rückwärts bis in's Unbestimmte in jenem Glauben erzogen sind und daß alle Menschen ringsum daran glauben, hat selbst seinen Grund darin, daß sich jene theoretischen und praktischen Gründe des Glaubens von Anfang an und überall unwillkührlich geltend gemacht haben und fort und fort geltend erhalten, und der historische (oder historisch-ethnographische) Grund für das Daseyn andrer Menschen- und Thierseelen fließt sonach mit den obigen theoretischen und praktischen Gründen aus derselben Quelle, ist aber zugleich der stärkste, durch keine Einzelüberzeugung allein zu ersetzende, factische Beweis für die allgemein zwingende Gewalt und die Naturwüchsigkeit (oder, Gott als

Urquell der Wahrheit und des Wesens der Dinge schon vorausgesetzt, der Gotteingeborenheit), hiemit aber zugleich der Triftigkeit dieser Gründe. Denn es wäre eine Absurdität, daß die Natur die Menschen so gemacht hätte, um nothwendig und mit solcher Allgemeinheit zum Glauben an etwas getrieben zu werden, wozu keine Realgründe in ihr vorhanden wären.

Ganz analoge Gründe lassen sich nun aber auch für das Daseyn Gottes geltend machen und haben sich in der That von jeher mit fast gleich zwingender Kraft unwillkührlich geltend gemacht, und es ist schön, daß es ganz analoge Gründe sind, da sich so der Glaube an Gott mit dem Glauben an die Geister unsrer Mitmenschen auf's Innigste verschwistert, und nicht nur einen ebenso gültigen Halt als dieser Glaube, sondern auch einen Mithalt durch diesen Glauben selbst erhält, sofern nach den gleichen Gründen beide nur in Zusammenhang stehen oder fallen können. Den Glauben an andre Menschenseelen können wir aber doch in keiner Weise fallen lassen.

Einmal führt uns die Betrachtung der Natur zu Gott, indem wir (wie unten weiter auszuführen) unsern geisttragenden Körper einerseits als ein zwar nur unvollkommenes und partielles, hiemit aber zugleich die Höhe Gottes über uns bezeugendes Abbild nach Seyn und Wirken, zweitens als ein Erzeugniß ihres nur unsäglich größern Organismus erkennen; drittens uns theilhaft in ihr inbegriffen und in stetem, unsern Geist unmittelbar betheiligenden Wechselverkehr des Empfangens und des Wirkens mit ihr finden, ja das geistige Band der Menschheit selbst nur durch Mittelglieder, die sie darreicht, geknüpft sehen. Ferner könnten wir ohne den Glauben an einen Gott über uns nach eingeborener menschlicher Einrichtung nicht wohl gedeihlich bestehen, und die werthvollsten Gefühle und Bestrebungen knüpfen sich an diesen Glauben und an das Bewußtseyn, daß wir mit Gott und durch ihn in einer höheren Gemeinschaft stehen und diese immer mehr fortzubilden und höher zu entwickeln haben. Endlich werden wir im Glauben an Gott von Kindheit an erzogen und die Menschen ringsum glauben insgemein daran, und

so glauben wir auch daran. Es ist wahr, es giebt einige Gottesleugner, während es keine Leugner der Seelen andrer Menschen giebt; dafür giebt es aber Leugner der Seelen von manchen Geschöpfen, die wohl nach gleichen Gründen noch Anspruch auf Seele hätten, als der Mensch, ja dieses Leugnen ist viel allgemeiner als das Leugnen Gottes.

Erscheint es denn nicht der Mühe werth, dem gemeinen Bewußtseyn, das der fremden Seele sicher wie der eigenen zu seyn und für Gottes Daseyn keinen Grund zu haben meint, aufzudecken, wie es in der That ganz äquivalente Gründe sind, die von jeher an Gott und an Seelen neben uns haben glauben lassen, und daß es eine reine Inconsequenz ist, Zweifel gegen den einen Glauben ohne zugleich gegen den andern zu erheben oder zu gestatten, den einen für selbstverständlich, den andern für rein über den Verstand oder für einen wer weiß woher gekommenen Schein zu halten?

Zwar es mag seyn, der eine Glaube ist noch selbstverständlicher als der andre, doch nur für die oberflächliche, nicht für die tiefere Betrachtung, und nur für eine Zeit, die noch im Zweifel lebt, nicht für eine Zeit, die ihm vorangegangen, wie endlich nicht für eine solche, die ihn überwunden hat.

Folgendes mag der zweifelnde Verstand einwenden: ein Mensch erscheint und wirkt dem andern sehr ähnlich; so kann man auch von der Beseelung des einen auf die des andern schließen; die Natur aber im Ganzen erscheint und wirkt einem Menschen doch vielmehr sehr unähnlich; wo bleibt also das Fundament der Analogie für den Schluß von der Beseelung des Menschen auf eine Beseelung der Natur?

Es ist wahr, eine Unähnlichkeit findet in vielen Beziehungen Statt; doch muß auch eine Aehnlichkeit in sehr wesentlichen Stücken Statt finden; sonst würde man nicht von jeher den Menschen ein Abbild der Welt, einen Mikrokosmos im Verhältniß zum Makrokosmos, genannt haben; und wenn nicht jede Aehnlichkeit mit einem Menschen das Daseyn, wird ebensowenig jede Unähnlichkeit mit ihm das Nichtdaseyn einer Seele beweisen

können; da ja viele Geschöpfe ihm unähnlich genug sind und doch nur für anders beseelt, nicht für unbeseelt gelten. Auch Gottes Geist wird und soll ja nicht gerade ebenso beschaffen seyn, wie eines Menschen Geist oder Seele, also kann es auch das seinem Geiste zugehörige Körperliche nicht seyn, wenn wir überhaupt einen Schluß von Körper auf Geist statuiren, wie wir doch müssen. Gott soll ein Geist seyn, aber ein gegen uns unendlicher, uns übergeordneter Geist. Es wird sich also darum handeln, was sind die *wesentlichen*, die *allgemeinstgültigen* Zeichen der Seele im Körperlichen; was namentlich solche, die vielmehr für einen höhern als niedern, ja die für einen höchsten, *allen* Geistern übergeordneten, Geist beweisen können, und bietet die Natur solche unserm Schlusse dar?

Ohne nun auf irgend welchen besondern Voraussetzungen über die Beziehung von Körper und Seele zu fußen, vielmehr die Ansicht darüber frei lassend, werden wir jedenfalls diejenigen Charaktere der Körperlichkeit als die wesentlichsten Zeichen des Seelendaseyns anzusehen haben, in denen sich die wesentlichsten Eigenthümlichkeiten des Seelendaseyns und Wirkens selbst am unmittelbarsten wiederspiegeln, da die Organisation und Verrichtungen des Körpers und der Seele mit und durch einander zu bestehen und zu wirken haben, so weit wir es an uns selbst beobachten können, mithin auch einander angepaßt seyn müssen. Dieß vorausgeschickt, betrachten wir, worin liegen die wesentlichsten Aehnlichkeiten und worin die wesentlichsten Unähnlichkeiten der Natur von unserm Leibe und wohin weisen sie?

Folgendes die Hauptähnlichkeiten: die Natur oder Welt im Ganzen ist (mit Rücksicht auf ihr Unwägbares) ein in Stoffen, Wirkungs- und Zweckbezügen einheitlich gebundenes, in sich geschlossenes, in sich kreisendes, sich durch sich selbst änderndes, sich aus sich selbst entfaltendes, in individuell geartete Sonderheiten sich zwar unterscheidendes, aber nicht scheidendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit theils periodisch und gesetzlich wiederkehrender, theils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, im Einzelnen wechseln-

des, im Ganzen bleibendes Wesen wie unser Leib, nur Alles in absolutem, was unser Leib blos in relativem Maße.

Nun aber auch unsre Seele ist ein nach Inhalt, Wirkungs- und Zweckbezügen einheitlich gebundenes, in sich geschlossenes, in sich kreisendes, sich durch sich selbst änderndes, sich aus sich selbst entfaltendes, in individuell geartete Sonderheiten sich zwar unterscheidendes aber nicht scheidendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit theils gesetzlich und periodisch wiederkehrender, theils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, im Einzelnen wechselndes, im Ganzen bleibendes Wesen.

Wenn nun unser Leib eben dadurch fähig wird, und nur dadurch fähig wird, Träger unsrer Seele zu seyn, daß er diese grundwesentlichen Eigenschaften derselben in sich abspiegelt, so wird die Welt, welche dieselben Eigenschaften nur in absolutem, statt relativem Grade in sich abspiegelt, auch ebenso als befähigt anzusehen seyn, eine Seele zu tragen, nur daß die Grundeigenschaften derselben ihr auch vielmehr in absolutem als relativem Grade beizulegen seyn werden.

Fassen wir nun, den Aehnlichkeiten gegenüber, die Verschiedenheiten der Natur von unserm Leibe auf, so werden wir den vorigen Schluß statt dadurch geschwächt, vielmehr nur dadurch verstärkt finden. In der That liegen diese Verschiedenheiten, näher betrachtet, darin begründet, daß unser Leib selbst einerseits als ein sehr kleines, endliches, besonders geartetes, einseitiges, der Ergänzung noch bedürftiges, nur sehr relativ und unvollkommen in sich abgeschlossenes Organ oder Glied der ganzen, unendlichen, unendlich reichen, sich rein in sich selbst abschließenden und genügenden, Alles umfassenden, Alles in sich wälzenden, Alles aus sich erzeugenden, ewigen Natur auftritt, mithin ihre Vollkommenheit, Größe, Macht im Ganzen nicht theilen kann, andrerseits aber doch als ein sehr hoch und fein entwickeltes Glied derselben auftritt, welche hohe und feine Entwickelung die Natur nicht sonst in allen ihren Gliedern theilen kann, da vielmehr der Mensch selbst zu den Gipfeln ihrer irdi-

schen Entwickelung gehört. Ohne Rücksicht auf den Menschen und die übrigen Organismen erscheint daher die Natur im Ganzen und die irdische Natur insbesondere einfacher und roher gebaut als der Mensch und die übrigen Organismen, mit Rücksicht auf denselben aber entwickelter und verwickelter oder in höherm Sinne entwickelt und verwickelt, da sie nicht nur alle diese Organismen, sondern auch eine höhere Verwickelung derselben unter einander und mit der übrigen Natur, einschließt.

Keine Frage, daß in den Naturreligionen der Völker, welche Gott nicht über oder außer, sondern in der Natur fanden, diese hier in's Bewußtseyn gehobenen Puncte wirklich unbewußt ihr Gewicht geltend gemacht haben. Zwar den großen Tiefblick in den Zusammenhang der Natur, den uns die Wissenschaft hat thun lassen, vermöge deren das Entlegenste und Disparateste sich doch durch Kraft und Gesetz organisch einigt und die Menge der Welten sich zum Weltsystem verknüpft, konnten sie nicht haben, aber dafür war ihnen die spaltende Betrachtung der Natur in tausend Kräfte und Gesetze noch gar nicht aufgegangen, die uns so leicht irrt; und noch haben wir diesen Ausgang nicht mit völligem Bewußtseyn wieder eingeholt, sonst würden wir auch den Gott in der Natur damit wieder eingeholt haben. Sie sahen zwar in der Natur bald statt Eines Gottes nur Götter, und die Gestirne dünkten ihnen vor Allem als solche, weil sie sich aus dem Ganzen am Deutlichsten als Sonderwesen herauslösen; aber sie sahen doch immer das Göttliche lebendig ausgeprägt in der Natur: sie hatte sich nur erst in concrete, nicht in abstracte Wesen für sie zerlegt, und diese concreten Wesen zeigten noch des Lebens und der seelenhaften Eigenschaften Fülle; so legte man dann nicht Geist auf eine, Körper auf die andre Seite, als wären sie in Wirklichkeit so getrennt, wie sie die Betrachtung freilich trennen kann.

Wir sahen, worin die Welt dem Menschen gleicht und worin sie ihm nicht gleicht. Oder vermöchte Jemand andre wesentlichere Zeichen der Seele anzugeben, solche, die nicht in jene hineintreten? Eher haben wir schon mehr als das Wesentliche genannt. Sie glich

ihm in alle dem, was immer als Spiegelung des Wesens der Seele im Körper überhaupt gelten kann; nicht in dem, was nur als Spiegelung der irdischen Menschlichkeit der Seele gelten kann. Sollten wir nun die letzten Zeichen mit den ersten verwechseln? etwa verlangen, daß die ganze Welt auch aus Fleisch, Knochen, Nerven gebaut sey, wie ein Mensch, um sie für beseelt zu halten, wie diesen? Aber was paßt in der Seele und in Fleisch, Knochen, Nerven so grundwesentlich auf einander, um beides nicht ohne einander denken zu können? Kommt es doch nicht einmal bei allen Thieren mit einander vor (Th. 1. S. 214.). Dazu schließt ja auch die Natur Fleisch, Knochen, Nerven in den Menschen und Thieren selbst ein, nur unsäglich mehr als dieß, die höhere Verknüpfung von all diesem. Und diese Betrachtung, daß wir selbst beseelte, aus der Natur geborene wie noch durch sie verknüpfte, alle Mittelglieder unsrer sinnlichen wie höhern Gemeinschaft in ihr findende, Theilglieder der unendlichen Natur sind, führt uns zu neuen Gesichtspuncten, welche mit dem Daseyn des allgemeinen Geistes in der Natur zugleich das Verhältniß unsrer Geister zu ihm in's Licht setzen.

In der That, wenn die untristige Vorstellung wegfällt, daß die Leiber der beseelten Geschöpfe der Natur äußerlich gegenüber, wenn sie vielmehr als Theilglieder der Natur selbst erscheinen, so werden hiemit auch ihre Seelen directe Proben der Naturbeseelung, und nicht die Naturbeseelung ist eigentlich mehr zu erweisen, sondern nur die höhere Einheit derselben, wozu der Blick auf die höhere Einheit der Natur selbst führt. Freilich gelten die Seelen der Geschöpfe in der Regel für etwas blos Zerstreutes; indeß, wenn die ganze Natur die Charaktere einer organischen Verknüpfung sogar in noch höherm Grade und Sinne trägt, als unser Leib, so werden wir auch die zur leiblichen zugehörige geistige Verknüpfung darin gleicherweise, nur in noch höherm Sinne als in uns anzunehmen haben, und unsre Geister werden hiemit von selbst ebenso als individuelle Theilwesen oder Theilsphären des allgemeinen übergeordneten Naturgeistes, wie unsre Leiber als individuelle Theilwesen oder Theilsphären

des übergeordneten Naturleibes erscheinen, wir ebenso geistig im Geiste wie leiblich im Leibe Gottes inbegriffen seyn. Zur Erläuterung denken wir daran, wie unsre individuell gearteten Sinnesorgane sich in der höhern Einheit unsers Leibes verknüpfen, und zugleich die zugehörigen und individuell gearteten Sphären der verschiedenen Sinnesempfindungen sich in der höhern Einheit unsers Geistes verknüpfen, den einzelnen Empfindungen und Empfindungsweisen unser höheres Bewußtseyn sich überordnet; nur daß dieses Verhältniß im Aufsteigen von uns zum höhern Organismus auch selbst gesteigert auftreten wird: alle Zeichen der Individualität wachsen im Aufsteigen. Auch lassen sich die Zeichen der höhern geistigen Verknüpfung, unsrer irdischen Stellung gemäß freilich zunächst nur im irdischen Gebiete, in den großen Allgemeinheiten, durch welche die Geister der Menschen gebunden werden (Religion, Wissenschaft, Staat u. s. w.), in ihrer Geschichte, ihrem Verkehr deutlich genug wahrnehmen, nur freilich das höhere einheitliche Bewußtseyn selbst nicht unmittelbar wahrnehmen, was die Verknüpfung herstellt, weil, wie immer zu wiederholen, jeder blos das Bewußtseyn wahrnehmen kann, was er selbst hat, mithin blos das, womit er selbst in die allgemeine Bewußtseynsverknüpfung eingeht. Hier schließt sich nun die Erinnerung an die gewöhnliche Annahme eines Geistes der Menschheit an, und die auf factische Gesichtspuncte (Th. I. S. 259.) zu gründende Widerlegung der untriftigen Fassung desselben, als ruhe sein ganzes Bewußtseyn in dem Bewußtseyn der Menschen, da vielmehr das Bewußtseyn der Menschengeister nur in untergeordneter Weise in das Bewußtseyn des allgemeinen Geistes eingeht, der außer Menschengeistern noch viel andere Geister und dazu allgemeinere Beziehungen derselben begreift.

Wenn die gewöhnliche Vorstellung die Geister der Menschen Gott vielmehr äußerlich gegenüber als ihm immanent faßt, so sieht man leicht ein, daß diese Vorstellung in der That nur so lange bestehen kann, als man Gott einerseits, unsere Körper andrerseits in einem äußerlichen Verhältnisse zur Natur denkt, womit Alles aus einander fällt. Tritt dagegen Gott wahrhaft

als Geist der Natur, treten unsre Körper als Theile der Natur auf, so werden auch hiemit die Seelen unsrer Körper nothwendig selber Theilwesen des Geistes der Natur.

Der gewöhnlichen Vorstellung begegnet nun freilich hiebei leicht das praktische Bedenken, daß mit der Immanenz unsrer Geister in Gott auch das Böse, die Sünde derselben auf Gott laste. Indeß ist die Schwierigkeit bei der Ansicht, daß Gott uns mit bösen Grundtrieben geschaffen, außer sich gesetzt und nun, sofern wir böse sind, wider sich habe, nicht geringer, als bei der, daß wir mit bösen Trieben in ihm entstanden und noch verblieben sind, wie Wellen gegen den Zug desselben Stromes gehen können, in dem sie doch entstanden und noch inbegriffen sind; ihr Gegenstreben ist deßhalb nicht des Stromes Streben und er reißt sie doch in seiner allgemeinen Richtung fort. Die bisherigen Rechtfertigungen Gottes vom ersten Standpunct aus werden jedenfalls Niemanden befriedigen, welcher der Sache auf den Grund sieht; vielmehr scheint eine Vermittelung der Schwierigkeit, so weit sie überhaupt für uns möglich ist, leichter und zufriedenstellender vom Standpunct der Immanenz in Gott möglich zu seyn, wenn wir daran denken, daß das Böse immer nur im niedern Gebiete der Einzelwesen in Gott besteht und sein höherer gerechter und guter Wille als das den allgemeinen Zug endgültig Bestimmende darüber schwebt, wie in uns ein höherer Wille über niedern Trieben schwebt, die in demselben Geist begriffen sind, als der höhere Wille selbst; ja es ergeben sich von hier aus die tröstlichsten Einsichten in die Weltordnung. Es scheint mir, daß der Versuch, die Sache aus diesem Gesichtspuncte darzustellen (Th. I. S. 396. Th. II. S. 8.), mindestens nicht weniger leistet, als die bisherigen Versuche vom gegentheiligen Standpuncte aus, wenn er auch das Dunkel, das über dem letzten Grunde der Dinge und hiemit des Uebels in der Welt liegt, ebensowenig überwinden kann. Auch kann man noch bemerken, daß die gewöhnliche (christliche) Vorstellung selbst überall, wo ihr jenes Bedenken nicht unmittelbar nahe tritt, die Immanenz unsrer Geister in Gott nach Wort und Sache bereitwilligst

anerkennt; denn wir sollen in Gott leben und weben und seyn und er in uns, und er soll um alle unsre Gedanken wissen, wie wir selber. Nach dem Wesen des Geistes aber kann ein Geist eben nur um das so wissen, was er in sich hat. Eine weitere Erörterung dieses Gegenstandes würde hier, wo es sich nur um den Erweis des Daseyns, nicht die Rechtfertigung Gottes handelt, nicht am Platze seyn; genug nur, wenn unser Weg, indem er uns zu in sich einstimmigeren Vorstellungen führt, zu keinen bedenklicheren Folgerungen führt, als worin die gewöhnliche Ansicht von Gott sich bewegt.

Nun ferner treten die beseelten Geschöpfe auch als Erzeugnisse oder Entwickelungen der Natur auf, und sofern nach allen Erfahrungen, die wir machen können, Beseeltes nur aus Beseeltem entstehen kann, spricht auch dieß für eine Beseelung der Natur, und zwar für eine allgemeinere, als die der einzelnen Geschöpfe selbst, da sich ihre Schöpfung in einem allgemeinen Zusammenhange, durch allgemeine Gründe bewirkt zeigt. Die Natur konnte nicht Schöpferin unsrer beseelten Leiber seyn, ohne selbst ein beseelter Leib zu seyn. Nun aber, wie die Entstehung des Menschenleibes aus der körperlichen Natur wird die Entstehung des Menschengeistes aus dem dieser Natur zugehörigen göttlichen Geiste abzuleiten seyn*), und wie der Menschenleib der Natur, die ihn erzeugt hat, noch angehörig geblieben ist, wird dieß auch von dem Menschengeiste in Betreff des göttlichen Geistes gelten, sofern Beides zusammenhängt.

Unter Gestattung derartiger Verhältnisse, wie sie sich durch das Vorige begründet haben, läßt sich dann ferner das Daseyn und Walten eines bewußten Geistes in der Natur durch teleologische Betrachtungen wirksamer verfolgen, als auf dem gewöhnlichen Wege, indem nun überall Gesichtspuncte innerer Zweckmäßigkeit auftreten, wo man sonst nur solche äußere Zweckmäßigkeit sehen kann, worüber auf meine Schrift (Th. I. S. 435.) verwiesen seyn mag.

*) Wobei auch nichts hindert, den Geist Gottes als Schöpfer unsers Leibes zu betrachten (Th. I. S. 443. Th. II. S. 352.).

Alle diese Betrachtungen, welche in der trennenden Betrachtung Gottes und der Natur natürlich keinen Platz finden, einigen sich genau zu demselbem Ergebnisse und in dieser Zusammenstimmung liegt ein großes Gewicht derselben. Dazu treten dann noch die, hier nicht weiter zu verfolgenden, praktischen Gesichtspunkte, welche, wie oben anerkannt und angedeutet, nicht minder zum Glauben (und zur Gestaltung des Glaubens) an Gott beigetragen haben, als an das Daseyn der Menschenseelen neben uns. Alle diese theoretischen und praktischen Betrachtungen aber begründen und schließen sich zugleich in allgemeinster Weise in jenen zwei höchsten Beweisen für das Daseyn Gottes ab, die ich in meiner Schrift (Th. I. S. 337 ff. II. S. 251 ff.) ausgeführt habe, und über die ich des Weiteren auf diese verweise.

Wenn man sich in alten Schriftstellern (s. namentlich Cic. de natura Deorum) umsieht, wird man finden, daß in den, in diesem Zusatz geltend gemachten speciellen Beweisgründen für das Daseyn Gottes aus der Naturbetrachtung in der That wenig Neues ist; sie sind nur (so weit es hier in der Kürze überhaupt möglich war) in das hellere Licht gehoben, was die fortgeschrittene Einsicht in den allgemeinen Naturzusammenhang einerseits und die christliche Lehre vom einigen Gotte andrerseits entzündet hat. Ich suche aber auch die Stärke derselben nicht in der Neuheit, sondern in einer Naturgemäßheit derselben, welche im Beginn des Philosophirens sich wohl mehr aufgedrängt hat, als heutzutage, so daß es jedenfalls nicht überflüssig seyn mochte, die alte Kraft derselben wieder hervorzuziehen.

Was schließlich die Vereinbarkeit der hier ausgesprochenen und in meiner Schrift näher dargelegten Ansicht von Gott und Natur mit dem Christenthum anbetrifft, so kann eine solche allerdings nicht zugestanden werden, wenn man das Wesen des Christenthums in gewissen Negationen oder Particularitäten sucht, die dessen Werth und Würde nicht begründen, und namentlich versteht es sich von selbst, daß, wenn eine Entleiblichung des Geistigen und Entgeistung des Leiblichen zu diesem Wesen ge-

rechnet wird, wie so oft*), unsre Lehre ihm nur widerspricht. Aber es fragt sich, ob man nicht statt dessen vielmehr einen ganz andern positiven, hohen und reinen Gesichtspunct, an dem alles Heil und Heilsame des Christenthums factisch hängt (Th. II. S. 38. und 39.), und der die Frage nach der Beziehung des Geistes zur Natur gar nicht berührt, für den Grundkern und die Spitze des Christenthums anzusehen hat. Ich meine aber, man sollte es schon deßhalb, weil eben nur bei dieser reinen, hohen und positiven Fassung des Christenthums, die zuerst in's Klare gestellt zu haben, übrigens nicht mein Verdienst ist, eine Vereinbarung desselben mit unbefangener Naturanschauung, Naturwissenschaft und Naturreligion möglich, und diese Vereinbarung jedenfalls gefordert ist, womit das Christenthum neue Wurzeln in Wissen und Leben zu schlagen, neue Säfte und Kräfte daraus zu ziehen verspricht, wie ich in mehrern Abschnitten meiner Schrift (XIII. XIV. XXX.) näher darzulegen suche. Der wirklich aufmerksame und unbefangene Leser dürfte jedenfalls finden, daß die religiösen Ansichten unsrer Schrift nicht nur nach praktischer Seite gänzlich auf dem Fundament des Christenthums fußen, sondern auch nach theoretischer Seite nichts davon aufheben, vielmehr dasselbe nur nach der Naturseite hin erweitern, was nun freilich leicht mit einem Verlassen desselben verwechselt werden mag. Welches aber wäre das Neue in unsern Ansichten, das vom Grunde des Christenthums zurückgestoßen werden müßte, damit es noch wie früher als Grundquell des Heils für die Menschheit bestehen könne? und was wird Christi Person selbst darin und dadurch entzogen, das ein Christ festhalten müßte,

*) Historisch genommen jedenfalls mit Unrecht, indem der einseitige Spiritualismus, der sich ungefähr seit Cartesius' Zeiten in der rationalistischen Auffassung des Christenthums hervorgethan hat, keineswegs im Sinne der ursprünglichen Fassung des Christenthums lag, wie der Kampf beweist, der in den ersten Zeiten desselben aus diesem Gesichtspuncte gegen den Platonismus geführt wurde. Vergl. insbesondre Tertulliani opera. Ich verdanke diese Bemerkung einem gelehrten Freunde, da mein eigenes Studium des christlichen Alterthums nicht so tief geht.

um diesen Namen führen zu dürfen? Wenn man aber eine Vereinigung von Christenthum und Natur überhaupt nicht will, sey es von Seiten des Christenthums, sey es von der Naturseite her, so ist freilich auch eine Verständigung mit den Tendenzen unsrer Schrift nicht möglich *).

Schopenhauer und Herbart, eine Antithese.

Von J. E. Erdmann.

Die Erscheinung, daß in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit auf solche Philosophen sich zu richten angefangen hat, welche, als sie als Schriftsteller auftraten und während der Blüthe ihrer productiven Kraft, ziemlich unbeachtet blieben, darf nicht befremden. Unter den vielen Gründen derselben scheint nicht der unwichtigste dieser zu seyn: Sehr Viele fühlen sich unbefriedigt mit der Richtung, die in den letzten Decennien die Philosophie in Deutschland genommen. Unter diesen aber möchte vielleicht der größte Theil die, ihnen widerwärtigen, Erscheinungen als Consequenzen der Hegel'schen Philosophie ansehen. Bei solcher Ueberzeugung wird es begreiflich seyn, daß sie nun bis auf einen Punkt zurückgehen, wo das Abweichen von dem richtigen Wege noch nicht begonnen hatte, einen Punkt, den der Eine hier-, der Andere dorthin setzen wird; der, welcher meint, Kant habe die Irrfahrt begonnen, in die vorkantische Zeit, der, welcher Fichte oder Hegel für die Urheber der bloßen „Episode in der Geschichte der Philosophie" hält, jenseits ihrer, etwa in die Kritik der reinen Vernunft oder das Identitätssystem. Daher kommt es, daß sich jetzt Stimmen erheben, welche Schleiermacher als den Philoso-

*) Gelegentlich verbessere ich noch folgende Druckfehler in meiner Schrift: Th. II. S. 36. Z. 8. v. u. statt Leibesquelle l. Liebesquelle. Th. III. S. 209. Z. 18. v. o. st. das, etwas l. etwas, was. S. 226. Z. 7. v. u. st. der Art l. den Act. S. 360. Z. 13. v. u. st. Wiederstellung l. Wiederbringung. S. 399. Z. 11. v. o. st. Wesen l. Wahre.

phen der Gegenwart ansehn, weil er über die Wissenschaftslehre hinausgeht, ohne bis zu dem von ihm pantheistisch gescholtenen Identitätssystem fortzuschreiten, daher wird uns zugerufen, man solle J. Jak. Wagners gedenken, welcher das Identitätssystem festgehalten hat gegen die „idealistische Wendung", die Schellings veränderte Lehre ihm gab, daher endlich die Behauptung, bei Baader finde sich die Wahrheit, da er auf einem (dem zweiten Schelling'schen verwandten) Standpunkte stehe, der die Hegel'schen naturalistischen Irrthümer vermeide. — Je mehr nun eine gründliche Bekanntschaft mit Hegel zu dem Resultate führen muß, daß es eine bedeutungsvolle Erscheinung war, wenn er mit einer Vergleichung der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems seine schriftstellerische Laufbahn begann, da seine ganze Bestimmung nur gewesen ist beide auszugleichen und zu vermitteln, um so mehr werden, die sich vor den Consequenzen Hegel'scher Lehre retten wollen, geneigt seyn die Stimmen Solcher zu vernehmen, welche, indem sie die Componenten bekämpften, Waffen auch gegen die Resultante zu bieten scheinen. Dies ist nun der Fall hinsichtlich Schopenhauers. Es giebt kaum eine (d. h. es giebt nur noch eine) Lehre, welche gleichzeitig so sehr der Wissenschaftslehre und dem Identätssystem entgegenträte, wie die seinige. Mit der Zeit, welche Waffen gegen Beide und gegen ihr Kind sucht, ist darum auch Schopenhauers Zeit gekommen. Es hat etwas Tragisches, wenn man einen, seiner geistigen Kraft bewußten, Mann so gegen die Verborgenheit kämpfen sieht, wie Schopenhauer seit jetzt vierzig Jahren, und wenn dies gleich zum Theil verschuldet ist durch den Ton, in welchem er gegen alle übrigen Zeitgenossen polemisirt, so bleibt es doch eine Schande, daß selbst in Werken über die neuere Philosophie die Eigenthümlichkeit seiner Lehre nicht gehörig gewürdigt worden ist. Es war nicht nur das gleiche Schicksal, welches mir bei einem gründlichen Studium der Schopenhauer'schen Werke stets Herbart in's Gedächtniß rief, wie er (bis zu jener bekannten Recension von Drobisch) vergeblich gegen eine philosophische Richtung polemisirt, die er verachtet und die ihn durch ihr Schweigen zur

Verborgenheit verdammt, sondern der Inhalt ihrer Lehren machte mir's deutlich, daß in einer Darstellung der deutschen Speculation seit Kant, sie beide nothwendig zusammengestellt werden müßten. Bei dieser Ueberzeugung konnte es nur eine freudige Ueberraschung für mich seyn, daß J. H. Fichte im ersten Bande seines Systems der Ethik wirklich, nachdem er von Herbart gesprochen, zu Schopenhauer übergeht, als zu dem, dessen Betrachtung hier postulirt sey. Freilich muß ich gestehen, als ich jene Abschnitte durchgelesen hatte, da war von der freudigen Ueberraschung nur die Ueberraschung übrig geblieben, und ich fürchte sehr, dieses erste Mal, wo ein „Philosophie-Professor" von Schopenhauer Notiz nimmt, wird nicht dazu dienen, ihn von dem Vorurtheil zu heilen, das er gegen uns hat und fortwährend ausspricht. Denn, um es gerade heraus zu sagen: Es findet zwischen der Ethik Herbarts und Schopenhauers so wenig eine „Verwandtschaft" Statt, Schopenhauer kann so wenig Herbart als seinen „Gewährsmann" anführen, sie werden beide so wenig „von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt", daß vielmehr in der Ethik, ganz ebenso wie in allem Uebrigen, Herbart und Schopenhauer den allerentschiedensten Gegensatz darbieten, der vielleicht je dagewesen ist, einen Gegensatz, gegen den der von Chrysipp und Carneades als gar Nichts verschwindet.

Freilich, wer mit den Waffen des Scherzes gegen meine Behauptung streiten wollte, könnte sagen, daß ja Herbart und Schopenhauer in ganz wörtlicher Uebereinstimmung behaupteten, die nachkantische Philosophie sey eine Verirrung, und einen wesentlichen Fortschritt habe die Philosophie erst durch sie gemacht, allein das wäre doch nur eine Uebereinstimmung wie jene, die der Kaiser Carl sehr gut characterisirt, wenn er sagt: „Was mein Bruder Franz will, das will ich auch, nämlich Mailand", und ernstlich hat man dies noch nie eine Gleichheit der Gesinnung oder der Ansichten genannt. Dagegen aber tritt für die ernsthafte Betrachtung in allen Beziehungen der diametrale Gegensatz zwischen unsern beiden Philosophen hervor. Schon in der Art

des Philosophirens: bei Herbart ein Zerlegen der Begriffe, bei welchem jeder Sprung vermieden wird, ein Philosophiren, dem man es anfühlt, wie wohl dem Meister wird, wenn er auf das mathematische Gebiet kommt und dem Schüler triumphirend zuruft: Rechnen muß der Philosoph können! Wie anders Alles bei Schopenhauer! Nichts geht ihm über das in genialer Intuition gefundene „apperçu“, nur das Genie philosophirt nach ihm, und unter die Merkzeichen des Genies nimmt er auf, daß ihm die Mathematik zuwider sey; dem kalten Philosophiren Herbart's gegenüber muß das Schopenhauer's durchaus leidenschaftlich genannt werden. —

Doch aber wäre es denkbar, daß trotz der verschiedenen Weise der Forschung, doch das Erforschte und Gefundene eine Uebereinstimmung darböte. Schon ein ganz flüchtiger Blick aber auf die Haupttheile der Philosophie zeigt, daß sich's hinsichtlich des Inhalts beider Systeme gerade so verhält wie mit der Methode. Betrachtet man hier nämlich zuerst die theoretische Philosophie, so ist die Grundlage der Herbart'schen Metaphysik offenbar darin enthalten, daß das Seyende Vieles ist, daß jedes Seyende eine unvergängliche Monade, daß es ein eigentliches Werden nicht giebt, sondern nur die Relationen zwischen den einfachen Wesen sich verändern. Dagegen ist Schopenhauer von einem wahren Haß gegen alle Vielheit und Individualität beseelt; wirkliche Realität hat nur das unendliche Eine, an dem alles Einzelne zu Grunde geht, um die Schuld des Einzeldaseyns abzubüßen, und dieses Eine ist kein todtes Seyn, sondern es ist Wille (d. h. Leben). Während Jenem die Form des Unterschiedenseyns, der Raum, selbst Realität ist, wird von Diesem sogar die Realität des Raumerfüllenden geleugnet, und der Behauptung Herbarts: die Philosophie müsse Realismus, sie müsse (qualitativer) Atomismus seyn, steht die Schopenhauer'sche gegenüber, daß der Realismus, dieses Product der jüdischen und christlichen Religion, den ursprünglichen (indischen) Idealismus verdrängt habe, mit dem der Kantische so übereinstimme, daß die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft von einem indi-

schen Priester leicht könnte als ein Andachtsbuch gelesen werden, und daß Spinoza hinsichtlich der Richtigkeit der einzelnen Dinge vollkommen im Rechte sey. — Gerade derselbe Gegensatz zeigt sich in der Ethik. Nach Herbart giebt es eigentlich kein Wollen, sondern nur ein Steigen und Fallen der Vorstellungen, nach Schopenhauer hat Nichts Realität als der Wille, der das eigentliche Ding an sich ist. Nach Herbart wird der Character gemacht und die Erziehung ist durchaus nicht nur als Entwickelung desselben zu nehmen, nach Schopenhauer ändern alle die Mittel, welche Herbart angiebt, höchstens die Handlungsweise, während der Character absolut unveränderlich ist; nach Herbart ist die Lehre vom intelligiblen Character eine Chimäre, die vom radicalen Bösen empörend; nach Schopenhauer ist die erstere Mittelpunkt der ganzen Ethik, und die Lehre von der Erbsünde vielleicht das einzige Wahre an der christlichen Lehre. Nach Herbart werden im Staate alle praktischen Ideen verwirklicht, und das Fortschreiten des Menschengeschlechts ist eine Hoffnung, ohne die es kein freudiges Wirken gäbe, dagegen nennt Schopenhauer das Erstere „Flausen“, und im Gegensatz gegen das Letztere detestirt er allen Optimismus, nennt sich einen Pessimisten und die Welt die schlechteste, die es geben kann. — Wenn ich nun endlich ganz dasselbe, was ich hinsichtlich ihrer Metaphysik und Ethik behauptete, auch auf ihre Stellung zur Religion ausdehne, so muß ich freilich des Widerspruchs aller derer gewärtig seyn, welche von Ansichten, die sich negativ zur Religion stellen, sogleich behaupten: also fielen sie zusammen. Dieses „Also“, das mir von jeher so vorgekommen ist, wie wenn ein Kind sagen wollte: zwischen Aepfeln und Kartoffeln sey kein Unterschied, weil beide keine Ananas sind, wird mich nicht schrecken dürfen. Obgleich weder die Herbart'sche noch die Schopenhauer'sche Lehre Platz hat für einen Gott, so sind sie doch sich diametral entgegengesetzt, weil es entgegengesetzte Gründe sind, die jenes zur Folge haben. Was zuerst die Behauptung selbst betrifft, so wird Schopenhauer gegen dieselbe Nichts einwenden, da er es zu oft ausgesprochen hat, die wahre Philo-

sophie sey „theoretischer Atheismus“; anders verhält sich's mit den Anhängern Herbarts, die es als eine Verläumdung anzusehen pflegen, wenn man das System ihres Meisters so nennt. Allein so lange das religiöse Bewußtseyn, das über das Wort Gott als seinem Gebiete angehörig allein zu entscheiden hat, unter Gott den Urheber alles Seyenden versteht, wird ein System, wenn es auch hundert Mal behauptet dieser Begriff habe keine praktische Bedeutung, hänge nicht mit dem der sittlichen Vollkommenheit zusammen u. s. w., sich gefallen lassen müssen, daß man ihm sagt: nur eine Einheit dieser beiden Begriffe heißt seit Jahrtausenden Gott, ein System aber, das jene Einheit und das Hervorgebrachtseyn des Seyenden leugnet, leugnet eben darum Gott. Es bleibt also dabei, Schopenhauers und Herbarts Lehre haben keinen Platz für eine Gottheit. Aber dies hat bei Beiden ganz entgegengesetzte Gründe. Bei Herbart folgt es aus seinem Atomismus, der seit Demokrit und Epikur stets dahin geführt hat, weil er dazu führen mußte, zu leugnen was über die Atome und ihre Verhältnisse hinausreicht. Umgekehrt verhält sich's bei Schopenhauer. Er erklärt sich ausdrücklich in der Lehre des ἓν καὶ πᾶν mit Spinoza einverstanden; daß aber das seyende All nicht mit dem religiösen Namen Gott bezeichnet werden darf, das sieht er sehr gut ein, nnd darum tadelt er Spinoza, wenn er sich, und beschwert sich, wenn man ihn (Schopenhauer) Pantheist genannt hat. Im Worte Pantheismus sey noch zu viel Theismus enthalten. Drückt man sich darum ganz exact aus, so wird man sagen müssen: der Atheismus Beider ist sich diametral entgegengesetzt, bei dem Einen ist er eine Folge seines Individualismus, bei dem Andern dagegen seines Substanzialismus. Oder aber schließt man sich trotz jener (ganz richtigen) Bemerkung Schopenhauers dem gewöhnlichen Sprachgebrauch an, so wird man sagen müssen: weder das Herbart'sche System noch das Schopenhauer'sche entspricht den Anforderungen des religiösen Bewußtseyns, jenes nicht wegen seines Atheismus, dieses nicht weil es pantheistisch ist. Oder endlich, um Schopenhauer auch den letzten Grund zu

einer Recrimination zu nehmen, könnte man anstatt des Wortes Pantheismus das Wort brauchen, welches bereits F. H. Jacobi, später Hegel, für Spinoza's Lehre vorschlug, und (indem man unter Kosmos den Complex der realen Einzelwesen versteht) Herbarts Lehre als Atheismus, Schopenhauers als Akosmismus bezeichnen. Für uns ist nicht die Bezeichnung, wohl aber dies wichtig, daß also auch hier die Uebereinstimmung nur scheinbar ist. —

Außer der verschiedenen Art des Philosophirens, außer den mit einander streitenden Lehren Beider, kann noch drittens darauf aufmerksam gemacht werden, wie Beide in ganz entgegengesetzter Weise sich zu anders Denkenden stellen. Von den Philosophen der neuern Zeit ist Keiner, der mit Herbart so viele Berührungspunkte darböte, wie Leibniz. (Hält er es doch einmal für nöthig, sich wegen seiner scheinbaren Vorliebe zu entschuldigen). Sehr begreiflich, denn Leibniz war Monadolog; dagegen wird kaum Einer so verächtlich von ihm behandelt, wie Spinoza, der Anhänger des ἓν καὶ πᾶν. Gerade dieses Punktes halber findet Spinoza Gnade vor Schopenhauers Augen, der dagegen behauptet, Leibniz sey nur Mathematiker, durchaus aber nicht Philosoph gewesen. Herbart und Schopenhauer loben öfters Locke, aber Jener immer als den Vorläufer Hume's, Dieser als den Berkeley's. Noch deutlicher wird dieser Gegensatz durch den Umstand, daß zwei Philosophen von Beiden als ihre eigentlichen Lehrer und Meister anerkannt und mehr gelobt werden, als es das sonst so negative Verfahren Beider erwarten läßt. Es sind dies unter den Alten Plato als Gründer der Ideenlehre, unter den Neuern Kant, als Urheber des Kriticismus. Aber bei Beiden hebt Jeder Entgegengesetztes hervor. Für Herbart ist d i e s an den Platonischen Ideen das Wichtigste, daß jede eine andere Qualität angiebt, für Schopenhauer, daß sie Allgemeinbegriff ist und daß daher die Ideenlehre die trügerische Scheinexistenz der einzelnen Dinge behauptet. Ebenso kann man hinsichtlich Kant's ganz sicher seyn, daß was Herbart an ihm lobt, Schopenhauer verwirft, was Dieser verherrlicht und preist,

Jener belächelt. Für Herbart sind die Lehren von Raum und Zeit, von der Subjectivität der Kategorien und von dem intelligiblen Character Schwachheiten Kant's, — gerade diese drei Punkte nennt Schopenhauer fast übermenschliche Entdeckungen. Wenn dagegen Herbart Kant deshalb lobt, daß er theoretische und praktische Vernunft unterschieden habe, daß er durch den Begriff der (vielen) Dinge an sich auf ein jenseits der Erscheinungen liegendes Seyn hingewiesen habe, so behauptet dagegen Schopenhauer, eine solche Zweiheit in der Vernunft sey ein Unsinn, und lobt es an Kant, daß er durch den praktischen Character, den er dem (einen) Dinge an sich zuschrieb, auf die richtige Ansicht hingewiesen habe, nach welcher das Ansich der Dinge der (eine) Wille ist. So hebt also Jeder an Kant die Seite hervor, die der Andre fallen läßt, und umgekehrt. Endlich aber selbst dort, wo man eine völlige Uebereinstimmung erwarten sollte, in der, durch ihre ganze schriftstellerische Thätigkeit hindurchgehenden Polemik gegen die Nachfolger Kant's, ist es immer wieder derselbe diametrale Gegensatz, der sich uns offenbart. Bei beiden ist die Polemik negativ, feindselig, aber bei Herbart hat sie einen realistisch-objectiven Character und wird daher kritisch, während Schopenhauer seinem idealistischen Subjectivismus gemäß gereizt und oft grob wird. Auch in der Gradation des Hasses gegen die drei, welche sie anfeinden, gegen Fichte, Schelling, Hegel, zeigt sich das alte Verhältniß. Von allen dreien ist Herbarten am Liebsten der (antipantheistische) Fichte in seinen früheren Schriften; am Wegwerfendsten spricht er von Schelling dem Pantheisten; daß er sich hinsichtlich Hegel's mäßigt, hat seinen (vielleicht ihm selbst unbewußten) Grund mit darin, daß dieser das Fichte'sche Element mehr gelten läßt, als es im Identitätssystem geschah. Ganz umgekehrt verhält sich's bei Schopenhauer. Schellings ἓν καὶ πᾶν bringt ihn einmal sogar so weit, daß er ihn lobt. Dagegen ist ihm Fichte nur ein „Windbeutel", Hegel ein „frecher Unsinnschmierer", ein „Pinsel unsrer Zeit", sein System die „Altenweiber- und Rockenphilosophie eines sublimen, hypertransscendenten, aërobatischen und bodenlos tiefen

Philosophen" u. s. w. Daß, wenn Herbart und Schopenhauer aufeinander Rücksicht nehmen sollten, Jeder in dem Andern einen Antagonisten sehen und ihn daher zu den gemeinschaftlichen Gegnern stellen wird, ist natürlich. Und da bekanntlich Extreme sich am Besten verstehen, auch wo sie sich gar nicht berühren, so muß man es erklärlich finden, daß Herbart in seiner Recension eines Schopenhauer'schen Werkes den Autor ganz zu Fichte und Schelling stellt, und ihm das Lob giebt, er sey klarer als Beide. Schopenhauer seinerseits erwähnt Herbart nur wenige Mal als ein Exemplar der ihm so verhaßten „Philosophie-Professoren", und stellt ihn beide Mal mit Schleiermacher und Hegel zusammen. Hätte er ihn gründlich studirt, so wäre vielleicht von ihm ein Urtheil über Herbart gefällt worden, das jenem ähnlich klang. Er hätte vielleicht gesagt: „Ist's Unsinn gleich, so hat es doch Methode." Uebrigens ist es ihm gewiß nicht zu verdenken, wenn er mit einer Recension, wie die eben erwähnte, nicht zufrieden war, da sie ihm einen Standpunkt zuwies, den er als „Afterphilosophie" stets bekämpft hatte. Herbart hätte sich ebensowenig gefreut, wenn man ihn als Repräsentanten der Richtung genannt hätte, die er als „Modephilosophie" so gründlich haßte.

Nach dem, was bisher entwickelt ist, könnte es am Ende seltsam erscheinen, daß am Anfange dieses Aufsatzes die Zusammengehörigkeit dieser beiden Philosophen behauptet wurde. Sie gründet sich darauf, daß beide Systeme, was mit dem diametralen Gegensatz nicht streitet, sondern conditio sine qua non desselben ist, auf Einem Niveau stehen, d. h. in der Entwickelung der deutschen Speculation zusammen eine Stufe bilden. Auf diese hinzuweisen ist um so mehr an der Zeit, als es öfter ausgesprochen worden ist, daß diese beiden Systeme in eine continuirliche Entwicklungsreihe nicht hineinpaßten, woraus denn Einige zum Nachtheil jener Systeme auf ihre Unbedeutendheit, Andere wieder, die ihre Bedeutung anerkannten, auf die Unmöglichkeit geschlossen haben, die Entwicklungsreihe der philosophischen Systeme als ein Continuum darzustellen, oder, wie

man es genannt hat, zu construiren. Fragt man nun, an welche Stelle in dieser Reihe Herbart und Schopenhauer hingehören, so geben sie selbst uns eine vernehmliche und im Wesentlichen richtige Antwort. Bekanntlich hat Herbart sich einen Kantianer, aber wohlbemerkt einen Kantianer des Jahres 1828, genannt, und als seine Bestimmung den Kampf mit der Modephilosophie angegeben. Ebenso bekämpft Schopenhauer die Afterphilosophie vermöge einer Lehre, die er die richtige Consequenz der Kantischen nennt. Wir adoptiren, die Scheltworte abgerechnet, Beides und setzen daher die Bedeutung beider Lehren darein, daß im Gegensatz gegen die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem, Herbart und Schopenhauer den Kantianismus in einer eigenthümlichen Weise fortgebildet haben. Wenn dann weiter Herbart uns sagt: er sey ein Kantianer ohne die transscendentale Aesthetik und die Kategorienlehre, und Schopenhauer uns versichert, daß die Vielheit der Dinge an sich aus Gedankenlosigkeit und die Widerlegung des Idealismus aus Menschenfurcht in die Kritik der reinen Vernunft Eingang gefunden habe, und daher auszumerzen sey, so werden Beide kaum Etwas dagegen einwenden können, wenn wir jene eigenthümliche Fortbildung näher so bestimmen, daß der Eine die eine, der Andere die andere Seite der Kantischen Philosophie besonders cultivirt und weiter entwickelt habe. Zu so einseitiger Weiterbildung aber konnten, ja mußten Beide kommen, wenn sie erkannten oder auch nur ahndeten, daß jene beiden ihnen verhaßten Systeme sich allerdings auf Kantische Behauptungen berufen konnten. So ließ Jeder aus der Kantischen Lehre das weg, woraus das sich entwickelt hatte, was ihm an jenen Systemen besonders anstößig war. Aergerte sich aber Jeder von ihnen gerade an dem, was für den Andern noch das Erträglichste war, so versteht sich's ganz von selbst, daß was der Eine an Kant verwarf, der Andere festgehalten wissen wollte, und umgekehrt. Das was hier in abstracto ausgesprochen wurde, ist jetzt in concreto nachzuweisen und zu zeigen, wie der Herbartianismus und die Schopenhauer'sche Lehre in dem Kantianismus wurzeln.

Was nun zuerst Herbart betrifft, so stieß diesen an dem, sonst hochverehrten Lehrer Fichte der Idealismus ab. Dieser war hervorgetreten, indem die Dinge-an-sich des Kantischen transscendentalen Idealismus weggeworfen wurden; man wurde sie aber los, indem man dem Kantischen Winke folgte, daß die Dinge an sich ein Bedürfniß der Vernunft, die Vernunft aber eigentlich nur das Vermögen der Aufgaben sey. Indem die Vernunft von Fichte als nur praktisch genommen ward, waren die Dinge an sich „was wir aus ihnen machen sollen", d. h. Aufgaben. Principiis obsta, hieß es also hier für den Realisten. Es mußten die Dinge an sich nicht als (Vernunft-) Ideen, sondern als (Verstandes-) Begriffe, die ein Seyn ausdrücken, festgehalten, und demgemäß das theoretische und praktische Verhalten streng von einander gesondert werden. Beides that im realistischen Interesse Herbart. Dieses selbe Interesse führte aber noch weiter. Die dem Realisten anstößige Lehre Fichte's, daß das Ich die Welt setze, war sie zu vermeiden, wenn man Kant zugab, daß die Kategorien die dem Verstande immanenten Gesetze des Urtheilens sind, und daß durch die Kategorien aus der Sinnenwelt (oder besser aus den Anschauungen) die Natur wird, der daher der Verstand die Gesetze giebt? War weiter diese Behauptung zu umgehen, wenn zugegeben war, daß die Sinnlichkeit durch die ihr immanenten Formen des Zusammenordnens die Anschauungen (aus Empfindungen) macht? Abermals hieß es daher principiis obsta; der Realist mußte zum Leugner der Kantischen Theorie von Zeit, Raum und Kategorien, diesem Pfeiler des Idealismus, werden, und kam zu einem Realismus, in dem, weit davon entfernt die Welt aus dem Ich abzuleiten, vielmehr das Ich in Hume'scher Weise zu einem Gewebe von Vorstellungen gemacht, d. h. eigentlich geleugnet wurde. Ein gegen die Wissenschaftslehre gerichteter, gleichfalls bis zur Leugnung der Substanzialität des Ichs gehender Realismus war unter der Zeit auch von Schelling aufgestellt worden. Von diesem aber scheuchte Herbart's atomistischen Sinn der Pantheismus zurück, den er schon als Student in Schelling's

ersten Schriften herannahen fühlte. Die Substanzialität der Einzelwesen mußte um jeden Preis gerettet werden. Dann aber freilich mußten auch die Quellen verstopft werden, aus denen der Strom des Pantheismus hervorquoll, und deren fanden sich bei Kant sehr viele. Daher sogleich die negative Stellung gegen die ganze Kritik der Urtheilskraft, die als eine algebraische Formel des ganzen Identitätssystems angesehn werden kann. Daher aber auch dieselbe Strenge gegen gewisse Untersuchungen in den Kritiken der reinen und praktischen Vernunft, die eben dahin führten. Der ganze Unterschied zwischen dem homo noumenon und phaenomenon, mochte er nun theoretisch als reines und empirisches Bewußtseyn, mochte er praktisch als intelligibler und empirischer Character gefaßt werden, führte nothwendig zu einem Verschwinden des Individuums in der Gattung, wie es in der Kantischen Lehre vom Sündenfall, der Erbsünde, der Christologie hervortritt, und wie es in unsern Tagen, in oft wörtlicher Uebereinstimmung mit Kant, von modernen Pantheisten geltend gemacht worden ist. Wollte man dem Pantheismus entgehen, so mußte die Kantische Lehre von allen jenen Keimen desselben gereinigt werden, und eine solche Reinigung der Kantischen Lehre versuchte eben Herbart. Es blieben immer noch genug Punkte übrig, die ihn dahin brachten, sich ganz ehrlich als Verehrer Kant's zu bezeichnen, es blieb die Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, es blieben die Dinge an sich, es blieb der Unterschied des Seyns und des Seyenden bei der Widerlegung des ontologischen Arguments, es blieb die Psychologie als Theil der Naturwissenschaft, die, wenn sie dies war, nach Kant's eignem berühmten Ausspruch zur mathematischen Behandlung auffordern mußte, — kurz es blieb so Vieles, daß man durchaus nicht berechtigt ist, die Continuität der Herbartischen Lehre mit andern Systemen a parte ante zu leugnen. —

Gehen wir nun zweitens zu Schopenhauer über, so ist es für dessen Entwicklung gewiß nicht ohne Bedeutung geblieben, daß gerade der Mann den Jüngling ermahnte, nur Plato und Kant zu studiren, der so früh darauf aufmerksam gemacht hatte,

daß Kant inconsequent sey, sobald er den Idealismus verlasse, Aenesidem-Schulze. Der Idealismus Schopenhauers, den er aus der Kritik der reinen Vernunft schöpfte, die von ihm richtiger aufgefaßt wurde, als von den Meisten, ward genährt durch seine Untersuchungen über das Sehen, die seit Berkeley noch immer idealistische Ansichten nahe gelegt haben, und entfernte ihn von dem realistischen Identitätssystem, das ihm ganz unphilosophisch erscheinen mußte. Eben darum aber rügte er auch unbarmherzig, in seiner Beurtheilung des Kantischen Systems, an der Kritik der reinen Vernunft Alles, worauf sich der Realismus berufen konnte, so vor Allem die Dinge an sich, so die Kategorie, welche im Identitätssystem eine so wichtige Rolle spielte, die Wechselwirkung u. s. w., und erhob vor Allem was zum Idealismus führen mußte, d. h. die oben erwähnten, von Herbart verworfenen Punkte. Bei dieser Tendenz, könnte man sagen, mußte er zu Fichte übergehen, und in der That hoffte er eine Zeit lang in Fichte einen großen Philosophen zu finden; aber abgesehn davon, daß, als er ihn hörte, Fichte selbst den Standpunkt der Wissenschaftslehre aufgegeben hatte und mehr in mystisch-oratorischen Vorträgen hinriß als überzeugte, abgesehn davon verhinderte etwas Anderes, daß Schopenhauer in der Wissenschaftslehre hätte Befriedigung finden können. Es war die Begeisterung für das ἓν καὶ πᾶν, welche durch Studien indischer Weisheit erweckt oder genährt, ihn von einem System entfernen mußte, welches das stolze vereinsamte Ich dem ganzen Universum entgegenstellte. Höchst eigenthümlich wird nun von Schopenhauer seine Lehre vom ἓν καὶ πᾶν an die Resultate der Kantischen Lehre angeknüpft. Einmal an die transscendentale Aesthetik, indem die Subjectivität von Zeit und Raum auch alle Substanzialität des Einzelwesens unmöglich mache, da ja Vielheit und Individualität auf Zeitlichkeit und Räumlichkeit, d. h. auf bloße Relationen hinauslaufe. Viel eigenthümlicher aber, wie Schopenhauer das auch selbst bemerkt, ist die Art, wie er zweitens an die Resultate der transscendentalen Analytik anknüpft. Hätte Kant nur gezeigt, daß die Welt nur aus gesetzmäßig ge-

ordneten Vorstellungen besteht, so wäre sie ihm (wie Leibniz) von einem gesetzmäßig geordneten Traum nicht unterschieden; nun aber lehrt Kant, daß von den Erscheinungen das Ansich zu unterscheiden ist, und es war nach S. ein richtiger Tact, wenn ihm bei dem Ansich immer Willensbestimmungen einfallen, denn wenn wir unser Bewußtseyn genauer untersuchen, so finden wir darin einmal, daß wir von unserem räumlich-zeitlichen Seyn, d. h. unserer Erscheinung wissen, dann aber auch, daß ein den Gesetzen der Erscheinung nicht unterworfenes, also Ansich, in uns enthalten ist, dies ist unser Wollen. Wie wir darum unsere Erscheinung als einen Theil der Gesammterscheinung (Welt als Vorstellung) ansehen, ebenso müssen wir unser Ansich als einen Theil des Ansich der Welt (der Welt als Wille) ansehn, so daß eigentliche Realität nur der Eine allgemeine Wille hat, der in der Pflanze Trieb zum Wachsen, im Thiere Bewegungstrieb ist, endlich aber ein Organ hervorbringt, das Gehirn, in dem die Vorstellung der Welt aufgeht, so daß also das ganze System eigentlich zwei Uebergänge vom Idealismus zum Realismus zeigt, indem man idealistisch anfängt, in der Welt, unsern Leib mit einbegriffen, nur Vorstellungen hat, endlich aber am Schluß findet, daß das Selbstbewußtseyn neben sich als Erscheinung auch sich als Nichterscheinung (Wille) erfaßt, damit aber auch in einer Welt sich findet, die eine Stufenfolge von Willensobjectivationen zeigt, in deren höchster, dem Gehirn, die Welt als Vorstellung aufgeht. Da aber das eigentlich Constante nur die Stufen, Ideen, Gattungen sind, so ist auch die höchste ethische Forderung das sich Hingeben an sie, und es ist Egoismus sich zu leben und sich unsterblich zu wünschen. (Herbart hat die Unsterblichkeit des Individuums natürlich stets behaupten müssen, da kein einfaches Wesen aufhört, also auch nicht die Seele.) Die letzten Sätze, welche angeführt wurden, zeigen zu viele Verwandtschaft mit den Lehren des Identitätssystems, als daß Schopenhauer dies nicht selbst hätte fühlen sollen. Während er sie entwickelt, spricht er auch milder von jenem System. Dann aber ist es immer wieder der mangelnde Idealismus, wel-

cher ihn dahin bringt, jenes System als ganz gewöhnlichen Dogmatismus zu behandeln. Viel strenger dagegen urtheilt er über die Wissenschaftslehre, deren Unternehmen aus dem Ich Alles abzuleiten höchstens dann zulässig wäre, wenn die Welt nur Vorstellung wäre, aber auch wenn diese Voraussetzung gemacht wird, verunglückt ist.

Sollen wir jetzt in eine kurze Formel bringen, wie Herbart und wie Schopenhauer sich zu den Kantischen und Nachkantischen Leistungen stellen, so werden wir sagen müssen: Herbart, der realistische Atomist, tadelt an Kant und an der Wissenschaftslehre die Keime und die Ausbildung des Idealismus, an Kant und dem Identitätssystem die Anfänge und die Vollendung des Pantheismus, dagegen hält er Alles fest, worin Kant ein Bollwerk gegen Beide werden kann. Umgekehrt der idealistische Anhänger des ἓν καὶ πᾶν. Der Pantheismus des Identitätssystems stößt ihn nicht ab (denn am Pantheismus mißfällt ihm bloß der Name), wohl aber der Mangel an Idealismus; dagegen der theoretische Egoismus der Wissenschaftslehre grenzt ihm an Tollheit; der Idealismus der letztern könnte ihn versöhnen, wenn nicht das Leugnen jedes Ansich der Welt auch unmöglich machte, die Welt als Objectivation Eines Willens zu sehen, und einem Individualismus zuführte, der sogar die verhaßte Unsterblichkeit festhalten will. Wo Kant Idealist ist, oder wo er das Einzelwesen gegen die Gattung herabsetzt, da gilt er als erster philosophischer Heros; wo er gegen den Idealismus, wo er für Freiheit und Unsterblichkeit des Einzelnen spricht, da zählt er kaum als Philosoph mit. —

Beiden Philosophen wird man also wohl zugestehen müssen, daß sie nicht so isolirt dastehn, wie Viele uns wollen glauben machen, ja daß Jeder **die** Punkte in der Kantischen Lehre, welche gegen die von ihm angefochtenen Lehren sprechen, gründlicher erörtert hat als vielleicht diese selbst. Es sey mir zum Schluß erlaubt, Einiges anzuführen, was dazu dienen mag, meine Ansicht über die Stellung dieser beiden Philosophen plausibel zu machen. Wenn bei der Richtigkeit meiner Annahme

das Schicksal, welches diese beiden Systeme gehabt haben, ganz erklärlich würde, so denke ich, das müßte für die Annahme sprechen. (Gilt doch, wenn die Richtigkeit des Binomialsatzes nach der Kästner'schen Methode dargethan wird, dies vielen Mathematikern als ein strenger Beweis.) Gesetzt nun den Fall, es stünden zwei Systeme einander gegenüber, deren Einseitigkeit und Unhaltbarkeit allgemein gefühlt wird, und es träten nun gleichzeitig Versuche hervor, die ihre Unhaltbarkeit nachwiesen, dann aber auch solche, welche über ihre Einseitigkeit hinausgingen und dieselbe verbesserten, so ist es begreiflich, daß vor diesen letztern die erstern zurücktreten müssen, weil das Verbessern das Tadeln mit enthält, aber auch noch mehr. So aber war es, als Herbart und Schopenhauer gegen die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem auftraten. Gleichzeitig mit ihnen traten eine Menge von Versuchen auf, unter welchen ich nur auf die von Solger, v. Berger, Steffens, auf die veränderte Schelling'sche Lehre und Hegel aufmerksam machen will, die, so sehr sie von einander abweichen mögen, alle dies gemein haben, daß sie die Starrheit der pantheistischen Identitätslehre durch hineingetragene Subjectivität und Geltendmachen der Individualität mildern wollen. Vor ihnen kommen Herbart und Schopenhauer nicht zu Worte. Sollte aber eine Zeit kommen, wo diese Vermittelungsversuche selbst das Vertrauen, das man in sie gesetzt, verscherzten — oder unschuldig verlören, gleichviel — so wird man sich daran erinnern, welche noch vor der (jetzt für unzureichend gehaltenen) Verschmelzung gegen die beiden zu Verschmelzenden sprechen. So ist es mit Herbart gegangen. Die Lorbeeren seiner Schule haben erst an Hegels Grabe zu grünen angefangen. So scheint es jetzt mit Schopenhauer gehen zu wollen; manche Stimmen erheben sich zu seinen Gunsten, darunter solche, die ihre erste philosophische Anregung von Systemen erhielten, in denen die von Schopenhauer angefeindeten Lehren verschmolzen waren. Nach aller Analogie zu schließen, werden sich diese Stimmen bald mehren; zuerst wird man nur im Negativen sich an ihn anschließen, ihm Waffen abborgen, um die

Hegel'sche Philosophie (deren längst erfolgter Tod uns in so vielen Büchern angekündigt wird, die bestimmt sind, sie noch einmal zu tödten) — um diese zu bekämpfen. Dann werden zu denen, die schon jetzt sagen, Hegel müsse mit Fries, oder er müsse mit Schleiermacher, oder er müsse mit Herbart ergänzt werden, auch Solche kommen, die Hegel und Schopenhauer als zu vermittelnde Einseitigkeiten darstellen, — bis dann endlich die Nachwelt entscheiden wird, ob diese Lehren wirklich zur Förderung der Philosophie beigetragen haben, oder ob sie von den Systemen, über welche sie vernachlässigt wurden, auch wirklich überholt wurden. Ohne daß man sich anmaßt, dieses Urtheil zu anticipiren, wird man Eines schon jetzt hinsichtlich der beiden Systeme anerkennen müssen: der Atlas, welcher die Weltkugel deutscher Speculation trägt, ist und bleibt Kant. An seinen Werken wird sich stets von Neuem orientiren müssen, wer erkennen will, welche Probleme noch zu lösen, welche Forderungen noch zu erfüllen sind. Wer uns Kant genauer kennen lehrt, der fördert darum jedenfalls das philosophische Studium. Und hierin dankt man Herbart sehr viel, dankt man Schopenhauer noch viel mehr. Hätte der Letztere auch nur veranlaßt, daß die Herausgeber von Kant's Werken die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft abdrucken ließen, so wäre dies schon viel. Jetzt aber kommt dazu seine gründliche Kritik, jetzt kommt dazu der schlagende Nachweis, den er gegeben, daß von gewissen Kantischen Sätzen nothwendig zum Idealismus fortgegangen werden müsse u. s. w.; wer Kant nicht gelesen hat, oder auch wer ihn nur gelesen hat, den wird sowol Schopenhauer als Herbart an die Kritik der reinen Vernunft weisen, und an ein wirkliches Studium derselben. Freilich wird er bei diesem Studium die Erfahrung machen, daß noch weiter zurückgegangen werden muß — den möchte ich sehn, der die transscendentale Dialektik versteht, wenn er nicht die Wolff'sche Metaphysik ganz präsent hat —, und er wird unversehens aus metaphysischen Untersuchungen in solche hineingerathen, welche die Geschichte der Philosophie betreffen. Lasse er sich's nicht reuen; obgleich es sein

Bedenkliches hat, daß heut zu Tage, wo überhaupt noch Interesse für Philosophie Statt findet, es sich fast nur als Interesse an ihrer Geschichte zeigt, so scheint es doch, als wenn gerade diese Disciplin das Mittel werden solle, vermöge dessen man sich wieder gewöhnen wird, zu philosophiren.

Ein Wort über die „Zukunft“ der Philosophie.

Als Nachschrift zum vorigen Aufsatze.

Von J. H. Fichte.

Der hochgeehrte Verfasser vorstehender Abhandlung gestattete dem Unterzeichneten unaufgefordert auf die freundlichste Weise, die Mittheilung derselben in gegenwärtiger Zeitschrift mit einem Epiloge zu begleiten. Ich benütze diese Erlaubniß zu zwei Bemerkungen.

Die erste betrifft mich selbst. Ich finde, was der Verf. über meine Darstellung des Verhältnisses zwischen Herbart und Schopenhauer aus meiner „Ethik“ (Bd. I.) anführt, nicht vollständig und darum auch nicht durchaus richtig angegeben. Nicht einfallen konnte mir zu behaupten, daß überhaupt beide Systeme „von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt würden“, daß kein „entschiedenster Gegensatz zwischen ihnen bestehe“; — sondern die obige Aeußerung bezog sich lediglich auf die „Verwandtschaft“ ihrer Ansichten über die specifische Natur des Ethischen, was in einer „Geschichte der Ethik“ beide Denker natürlich zusammengesellen mußte, trotz der sonstigen Heterogenität ihrer Ansichten. Bekanntlich bezeichnet Schopenhauer das „Mitleid“ als die Quelle alles eigentlich Sittlichen (vgl. meine „Ethik“ I. S. 405 ff.). Dasselbe versteht Herbart unter der „Idee des Wohlwollens“ (ebendas. S. 364. 375.), welcher Begriff jedoch offenbar schärfer und reiner, als der weit engere des „Mitleids“, das Eigenthümliche des ethischen Triebes bezeichnet.

Schopenhauer bemüht sich ferner beistimmende Autoritäten für seine Lehre, besonders unter den Englischen Moralphilosophen, aufzufinden. Hierüber bemerke ich, daß ihm Herbart ein näherer „Gewährsmann" gewesen wäre; während ich beiden Denkern das Verdienst zugestehe, der Kantischen, überwiegend formellen Moral gegenüber (vgl. „Ethik" S. 465.) auf den specifischen Inhalt des sittlichen Grundgefühls hingewiesen zu haben, wobei jedoch Herbarten der Vorzug der erschöpfenden Klarheit und Vollständigkeit zukomme, indem er die Idee des Wohlwollens nicht als die einzige von ethischer Bedeutung fasse, wie Schopenhauer sein „Mitleid", sondern sie mit den andern ethischen „Musterbegriffen" in Verbindung und innern Zusammenhang bringe. Dies Alles glaube ich nun nicht unrichtig in den Worten zusammengefaßt zu haben, mit welchen ich den Abschnitt über Schopenhauer eröffnete („Ethik" S. 394.):

„Es möge nicht befremden, wenn wir hier sogleich, wie im Anhange" (zu Herbart), „Schopenhauer's ethische Lehren anreihen. Wie originell er sich selber erscheinen mag und wie seitab er seine Stellung von allen geltenden Systemen gewählt hat: durch seine Begründung der Ethik tritt er zu Herbart in die genauste Verwandtschaft; und es kann nur durch Schopenhauer's gänzliches Nichtbeachten aller neuern Philosophie erklärt werden, daß er, indem er sich bemüht, Autoritäten für seine ethische Ansicht aufzufinden, nicht Herbart geradezu als einen Gewährsmann derselben bezeichnet. Dennoch zeigen beide im Uebrigen so bedeutende Verschiedenheiten, — Herbart hat den gemeinschaftlichen Gedanken klarer, richtiger und erschöpfender ausgeführt als Schopenhauer, während dieser ihm eine metaphysische Hypothese von bestreitbarem Werthe unterlegt, — daß sie durchaus unabhängig neben einander stehen. Darin liegt jedoch das Interessante und Belehrende dieses Verhältnisses, daß beide Denker von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt worden sind, daß also, worin sie übereinstimmen, dadurch besonderes Gewicht erhält." —

Dies führt mich zur zweiten, ungleich wichtigern Bemer-

kung. Sehr fern nämlich bin ich davon zuzugeben, daß Schopenhauer's System, wie Erdmann sich ausdrückt, nach Herbart „gefordert" sey, daß es in irgend einem Sinne für ein nothwendiges oder wesentliches Complement zu demselben gehalten werden könne. Ich finde Schopenhauer's Lehre gar nicht „gefordert" von irgend einem Stadium der philosophischen Entwicklung aus: sie ist eine Leistung für sich, das Erzeugniß eines gewaltigen Talentes, welches jedoch, von einer tiefcomplicirten ethischen Verbildung ergriffen, die großen Anschauungen seines Scharf- und Tiefsinnes nicht rein auf sich wirken läßt zu unbefangenen Abwägungen, sondern willkürlich und sophistisch mit ihnen gebahrt, um eine vorhergefaßte Meinung ihnen zu ertorquiren. Daher die Erscheinung, welche den Leser von schwächerer geistiger Selbstständigkeit bei dem Studium seiner Werke allerdings zu verwirren vermag, daß man im Einzelnen mit ihnen einverstanden seyn muß und im Ganzen auf das Tiefste erregt, angezogen und abgestoßen zugleich, sich empfindet, während doch auch der minder Kundige ahnet, daß hier ein πρῶτον ψεῦδος, ein Grundmißverständniß obwalte, welches alle jene einzelnen Wahrheiten, eben weil sie vereinzelte und einseitige bleiben, nicht in die Gesammtwahrheit eines letzten Resultates sich auflösen läßt. Daher ohne Zweifel rührt es auch, daß seine Lehre bisher zwar nicht unbeachtet, aber doch unbesprochen blieb: dies ist kein neidisches oder furchterfülltes Beiseiteschieben, wie er selber, als consequenter Pessimist, es sich auslegt, sondern die Schwierigkeit — nicht ihn zu widerlegen, sondern — gerecht gegen ihn zu seyn, die Stellen genau zu sondern, wo seine Wahrheit in die Abwege des Irrthums übergeht, — dies schwierige und zugleich höchst umständliche Geschäft mag die Geschichtsschreiber der neuern Philosophie abgehalten haben, sich jener Aufgabe zu unterziehen *). Herr Frauenstädt hat neulich uns Geschichts-

*) Die so eben in Fortlage's geistvollem und interessanten Werke: „Genetische Geschichte der neuern Philosophie seit Kant. 1852." wenigstens vorläufig ihre Erledigung erhalten hat. Fortlage giebt hier nicht nur einen Abriß seiner charakteristischen Lehren, sondern er weist

schreibern dieser Art ganz ohne Grund den gleichen Vorwurf gemacht; was mich betrifft, so darf ich bezeugen, daß es jene Ursachen waren, die mich bei meinen frühern kritischen Arbeiten von einem so weitschichtigen und damals eigentlich kaum lohnenden Geschäfte abhielten, während ich schon sehr frühe, schon im Jahre 1819 in Berlin, wo Schopenhauer damals sich aufhielt und eine akademische Wirksamkeit sich zu gründen versuchte, mit ihm und seiner Philosophie so ausreichend mich bekannt machte, um mir ein Urtheil über ihn zu bilden, das ich jetzt nur weiter auszuführen, nicht aber zurückzunehmen im Stande bin. Durch meine „Geschichte der Ethik“ habe ich aber auch jene Schuld — wenn es eine war — vollständig abgetragen: ich glaube gerecht gegen ihn gewesen zu seyn, aber zugleich ihn berichtigt und widerlegt zu haben, da gerade von seinen ethischen Grundbegriffen aus der beste und gerechteste Einblick in seine ganze Lehre möglich ist.

Von seinem subjectiven, skeptischen und eigentlich empirischen Idealismus kein Wort: dies ist offenbar die schwächste und verwundbarste Seite seines Systems, weil hier das Willkürlichgewaltsame der Behauptungen am Sichtbarsten hervortritt. Der „Intellect“ — das Erkennen mit den ihm anhangenden Vorstellungen von Raum und Zeit, von Vielheit und Veränderung, von Causalverknüpfung, — ist nichts Anderes, als „eine Function unsers Leibes“, Einrichtung unsers „Hirns“, wodurch uns eine Mannigfaltigkeit natürlicher Dinge und eine Vielheit vorstellender Iche vorgespiegelt wird, während an sich jener scheinbaren Verschiedenheit von Wesen nur ein einziges, schlechthin einfaches und sich gleichbleibendes „Ding an sich“ zu Grunde liegt, der vernunft- und bewußtlose Wille, aber in unendlichen Wirkungen, als unaufhörlicher „Trieb zum Leben.“ Das principium individuationis ist bloßer Effect der Täuschung unseres „Intellects“: das ganze Schauspiel einer Welt entsteht lediglich auf dem Standpunkte des Menschen, während, wenn wir

zugleich (S. 408. 409.) auf den eigentlichen Punkt des Mangels hin, der die Schopenhauer'sche Weltansicht drückt.

uns seinen Bewußtseynsapparat vernichtet denken, die kaleidoskopische Vorspiegelung verschwindet und Nichts bleibt als jener farblose, Eine, stets fortwirkende Wille.

Dies ist nun nicht der tiefsinnige Idealismus eines Malebranche, Berkeley, Fichte und Kant, wenn wir ihn in Fichte's Sinne verstehen, der bekannter Maßen auch, wie nachher Schopenhauer, die erste Ausgabe von Kant's Vernunftkritik für die allein consequente, des großen Geistes des Idealismus allein würdige, die zweite als eine vielfach den alten Vorstellungen anbequemte, darum inconsequente Abschwächung eben dieses Idealismus erklärte. Nach diesem Idealismus jedoch — welchen wir darum als den der Vernunft bezeichnen müssen — ist die Sinnenwelt, wie die Welt der endlichen Geister, Product der vorstellenden Thätigkeit der absoluten Vernunft: der Begriff der Materie wird ganz eliminirt; die Dinge sind, mit Berkeley zu sprechen, „Ideen und Nichts als Ideen." Dieser Idealismus freilich trägt ein unverlierbares Element der Wahrheit in sich: theils durch Verwerfung jenes ganz unbrauchbaren, halb empirischen, halb abstracten Begriffes der „Materie", theils indem er darauf hinweist, wie die endliche Welt sich nur erklären lasse, wenn im absoluten Grunde derselben ein intelligentes Vermögen, Denken, schöpferische „Vernunft" vorausgesetzt wird.

Das directe Gegentheil von diesem ist der Idealismus Schopenhauer's, der gerade auf der durchgreifenden und absoluten Leugnung der Vernunft beruht: wir glauben daher mit Recht ihn den skeptischen und empirischen nennen zu müssen. Er hat gar keine wissenschaftliche Bedeutung und Zukunft, weil er eben die eigentliche Errungenschaft der Kantischen Epoche, das Daseyn der Vernunft, im Menschen und über den Menschen hinaus, unbedachtsamer Weise preisgiebt. Die Welt ist nach ihm ein lebhafter, unwillkürlicher Traum, den wir erst im Tode loswerden, indem wir dann in's Nichts jenes abstracten Willens zurückkehren, des an sich selber bewußt- und vernunftlosen. Wir wollen diesen Idealismus nicht mit der

Frage bemühen, woher es denn komme, daß wir Alle doch nur dieselbe Welt uns einzubilden genöthigt sind, warum nicht Jeder seine eigenthümlichen Träume träumt? — Schopenhauer könnte uns antworten, daß dies eben auf jener nicht weiter zu erklärenden „Einrichtung unserer Organisation" beruhe. Wir wollen ihn nicht noch tiefer fragen, wie sich daraus denn irgendwie der durchgreifende Gegensatz aprioristischer, vernunftnothwendiger Wahrheiten und bloß empirischer in unserer Erkenntniß erklären lasse, da nach jenen Prämissen höchstens nur diese begreiflich werden? Wir müssen weit umfassender bemerken, daß jeder bloß subjective Idealismus überhaupt nicht haltbar und insbesondere jetzt nicht mehr wissenschaftlich berechtigt sey, wenn man auch nur — wessen in diesem Zusammenhange zu gedenken doppelt angemessen ist — der gründlichen Widerlegung desselben durch Herbart in seiner (größern) Metaphysik sich erinnert, worin aufs Sorgfältigste gezeigt wird, daß das Mannigfaltige des gegebenen Vorstellungsinhaltes im Ich nur einem mannigfaltigen Realen entsprechen könne, mit welchem die Seele in Beziehung tritt, indem sie durch dessen eigene Mannigfaltigkeit zu eigenthümlichen Selbsterhaltungen genöthigt wird.

Wir schenken, wie gesagt, Schopenhauern alle diese Einwendungen und weisen auf ein weit tieferes Gebrechen, ja auf einen innern Zwiespalt in seiner Lehre hin, wodurch er das richtige und tiefsinnige, auch im Einzelnen mit wahrhafter Genialität durchgeführte Grundapperçu seines Systems: daß in Allem, dem Niedersten wie dem Vollkommensten, ein Willensprincip sich rege, geradezu preisgegeben, wenigstens für die eigentliche Fortbildung der Wissenschaft unfruchtbar gemacht hat. Wir bemerken nur, daß ihm dieser Gedanke nicht allein angehörig, sondern gemeinsam sey mit den nachhegelschen Systemen, die einen tiefer begründeten Realismus und Monadologismus anstreben. Sogar die „Selbsterhaltungen der einfachen Wesen" bei Herbart, in einer allgemeinern Kategorie gefaßt, können nur auf den Begriff einer urbeharrlichen, unverwüstlichen Selbstbestimmung zurückgeführt werden, welche

jedem realen Weltwesen innewohnt, aber zugleich mit seiner Eigenthümlichkeit Eins und dasselbe und in ihren einzelnen Bethätigungen nur bleibender Ausdruck dieser Eigenthümlichkeit ist.

Somit entspricht dieser jedem Weltwesen einwohnende „Wille" genau dem innern Zwecke desselben, d. h. er ist nicht nur abstracter Wille, wie ihn Schopenhauer faßt, sondern bestimmt individualisirt; er stellt gerade das „principium individuationis" an ihm dar. Sodann ist er nicht nur auf zufällige Weise individualisirt, sondern der Begriff der innern Zweckmäßigkeit ist zugleich an ihm gesetzt. Dies zeigen nun auch erfahrungsmäßig alle Selbsterhaltungen der realen Wesen: durch eine tiefe Urbeziehung, welche sie mit dem ihnen Gemäßen verbindet und nur für diese öffnet, während das Beziehungslose für sie gar nicht existirt, eignen sie sich aus ihrer nächsten und fernen Umgebung nur das ihnen Entsprechende an; und dasselbe, was wir in den unorganischen Stoffen als polares Verhalten oder als chemische Verwandtschaft walten sehen, tritt in den Pflanzen und Thieren schon als dunkleres oder helleres Empfinden und als Trieb auf. Es ist aber immer, was wir mit Schopenhauer ganz bezeichnend den Willen des Wesens nennen könnten. Damit zeigt sich jedoch dieser Wille keineswegs des Princips der Vernunft und Intelligenz baar, vielmehr ist diese, wenn auch in der Gestalt unbewußten Empfindens und Triebes, jedem Wesen als sein leitender Dämon eingebildet. Wir müssen daher, neben dem Willen, dem realistischen Principe, ebenso ursprünglich das idealistische Princip der Vernunft in jedem Wesen wirksam denken. „Wille" und Vernunft daher, sich vereinigend im Begriffe innerer Zweckmäßigkeit, sind die unabtrennbaren Grundkräfte des Bestehens in allem endlichen Daseyn, welche wir demnach auch auf das Absolute, als dessen Grundeigenschaften, zurückzuführen alle Ursache haben. (Dies ist auch der Grund — was mir an gegenwärtiger Stelle wenigstens anzudeuten erlaubt sey, da es der Hauptgegenstand des Mißverständnisses meiner Monadenlehre geblieben ist, — warum

die Monaden bei mir nichts starr Realistisches, keinerlei Art von „Urmaterie" sind, sondern warum sie deutlich zugleich als Ideen, als Acte eines absoluten Denkens sich kund geben, obgleich die Art dieser urschöpferischen Vermittlung über die Gränze menschlicher Erforschung hinausliegt.)

Wie verhält sich nun Schopenhauer zu diesem unabweislichen und allein genügenden Gedanken? Auf solche Art, daß man deutlich erkennt, er habe sich selbst und den eigentlichen Sinn seines Princips auf höchst bedauerliche Weise mißverstanden. Von der Einen Seite führt er sehr schön durch, wie in der Natur die leibliche Erscheinung des Thieres oder der Pflanze nichts Anderes sey, als die Selbstdarstellung seines innern Zweckes, d. h. seines „Willens", wie der Leib „den Neigungen und Begierden" angepaßt sey, die das Thier zu einer gewissen Lebensart treiben. Wenn jedoch der „Leib" solchergestalt nur die „Objectivation seines Willens" ist, so kann dieser Wille doch unmöglich ein blind vernunftloser seyn: die Kraft, welche ihm die Werkzeuge seiner Neigungen, seinen Leib erbaut, muß offenbar dabei Zweck und Mittel, Absicht und Erfolg auf einander beziehen und unter sich zur Einheit bringen; kurz es muß in letzter Instanz ein intelligentes Princip dabei zur Mitwirkung kommen, — was auch die teleologische Weltbetrachtung längst zur wissenschaftlichen Anerkenntniß erhoben hat. Wenn jedoch Schopenhauer nach obigen Aeußerungen der letzteren Einfluß auf sich gestattet hat, so kann er dies keineswegs halb thun, sondern ist genöthigt, in alle ihre Consequenzen einzugehen. Noch fühlbarer wird diese Halbheit, wenn er bei Gelegenheit der Kunsttriebe der Thiere, die er gleichfalls als „Beglaubigung" seiner Ansichten anführt, folgendergestalt sich äußert: „In den Kunsttrieben der Thiere wirken die teleologischen Agentien, welche als physiologische Bildungstriebe in's Innere der Organismen zurückgezogen im geheimnißvollen Dunkel walten, am Lichte des Tages und vor unsern Augen; in ihnen deckt die Natur ihr Uhrwerk auf. Wir schauen hinein und se-

hen Alles sich bewegen nach Zuneigung und Abneigung, Furcht und Hoffnung."

Wohl; aber was soll doch jenes seltsame Wesen bedeuten, das Schopenhauer unter dem Namen der „Natur" uns hier vorführt? Es kann ihm nur der „Eine Wille in allen Wesen" seyn, welchen er im übrigen Systeme als völlig einfach, vernunft- und absichtslos wirkend darstellt. Wenn jedoch diese „Natur" wirklich ein „Uhrwerk" zu erbauen vermag, um dem „Willen" in jeglichem Wesen zu seiner Befriedigung zu verhelfen, so ist sie offenbar mehr als bloß „einfacher" Wille: sie hat zugleich das Princip der Vernunft in sich.

Mit Einem Worte: man erkennt auf's deutlichste, daß Schopenhauer den eigentlichen Ausdruck für sein Princip selber nicht gefunden habe. Sein „Wille in allen Wesen" ist, was unter dem Begriffe der Weltseele, d. h. einer in der Natur noch bewußtlos, aber vernunftgemäß wirkenden und erst im Menschen zum Bewußtseyn sich erhebenden Weltintelligenz, eine der geläufigsten Vorstellungsweisen unserer Zeit geworden ist. Sein Princip ist daher weder neu, noch viel weniger an sich selbst vollständig oder haltbar. Wenn es aber einmal in den wahren Zusammenhang aufgenommen ist, in den es gehört, wird es sich um so weniger dem Loose entziehen können, kritisch an seinen Ort gestellt zu werden, und zwar an einen sehr untergeordneten; denn daß sogar jener Begriff einer traumartig, aber weisheitsvoll wirkenden „Weltseele" kein irgendwie definitiver sey, daß die Thatsache jener bewußtlosen Weisheit in der Natur vielmehr ein Problem enthalte, welches unvermeidlich die Untersuchung höher treibt, darüber kann, wenn auch noch kein Einverständniß vorausgesetzt, doch wenigstens angenommen werden, daß es eine offene Frage für künftige Forschungen bleibe.

Denselben Eindruck des Ungenügenden, Halbmißrathenen erregt das Resultat seiner ethischen Lehren. Auch hier begegnet sich wahrhafte Tiefe und ein glückliches Apperçü mit einer ganz ungenügenden Ausführung, worüber wir auf unsere Nachweisungen in der „Geschichte der Ethik" verweisen dürfen (Ethik Bd. I.

S. 412—415.). Er lehrt, daß alle Iche in Wahrheit Eins sind, eben jener Eine, mit sich identische Wille. Das Zeugniß davon in unserm Bewußtseyn ist das „Mitleid", indem es praktisch die Wahrheit verkündet, daß jedes Ich im andern nur „sich selber" wiederfinde. „Der Gerechte, Edelmüthige, Wohlthätige spricht durch die That nur dieselbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefsinns und der mühseligsten Forschungen der theoretischen Philosophen ist."

Dies in der That ist der Anfang oder die Eine Hälfte zur tiefsten, begeisterndsten Einsicht; aber auch nur diese Hälfte. Das unwillkürliche, unserer sich selbst überlassenen Natur unaustilgbar eingepflanzte Wohlwollen, nicht nur gegen die Mitiche, sondern gegen jedes Empfindende überhaupt, ist ein unwidersprechliches Zeugniß einer uranfänglichen, aller sinnlichen Trennung der Wesen vorangehenden Einheit derselben im Ursprunge der Dinge. Diese Einheit jedoch kann nicht gedacht werden als die Monotonie eines dumpfen, vernunft- und gefühllosen Willens — da ohnehin ein „reiner Wille", ohne an einem realen Subjecte, als dessen Eigenschaft, befestiget zu seyn, ein metaphysischer Widerspruch, die Hypostasirung einer bloßen Abstraction ist, — sondern, wie unsere „speculative Theologie" und „Ethik" zeigen, in denen jener Gedanke nach allen Seiten metaphysisch und psychologisch durchgearbeitet wird, jene Einheit ist nur nach fester Analogie mit ihrer Wirkung in unserm Wesen, mit jener ethischen Liebe, zu denken. Sie gestaltet sich zu einem ethischen Beweise für das Daseyn Gottes, als dem ewigen Grunde der Liebe. Wie wir Gott nicht zu lieben vermögen ohne Gott, eben also vermögen wir ohne ihn auch nicht die Menschen auf ewige Weise und in ethischem Sinne zu lieben. Darin liegt auch der tiefste Erklärungsgrund alles Ethischen: der die Welt und die eigene Selbstsucht überwindende Wille der Liebe in uns ist selbst nur der im Menschen wirkende Wille einer ewigen, göttlichen Liebe, die daher existiren muß: nach derselben Analogie, wie auch bei der Lösung des Erkenntnißproblems sich zeigt, wie das

Daseyn apriorischer, „ewiger“ Wahrheiten in unserm Geiste nur aus dem Theilhaben desselben an einer Urerkenntniß sich erklären lasse, die demnach existirt: was man einen intellectuellen Beweis für das Daseyn (Wesen) Gottes nennen könnte. Dies Alles und vieles Andere, was in derselben Gedankenrichtung liegt, müßte man ergänzend und berichtigend der Schopenhauer'schen Behauptung hinzufügen, wenn sie überhaupt in ihrer gegenwärtigen Fassung brauchbar wäre, um in allgemein wissenschaftlichem Zusammenhange an sie anzuknüpfen.

Aus demselben Grunde aber, eben aus dem eines „angeborenen Mitleids“, ist das principium individuationis keine Täuschung, wie Schopenhauer meint, sondern jene Thatsache ist die stärkste Bestätigung desselben. Im Wohlwollen, in der Liebe, die mich hinzieht „zu meines Gleichen“, will ich gar nicht, nach Schopenhauer's Worten, „Mich selbst, mein Ich noch einmal, im fremden wiederfinden“: der hat die Liebe nicht verstanden, oder vielmehr er hat ihre Lebensfülle in ein hohles Abstractum entleert, der in ihr nur erweiterten, vertiefteren Egoismus erblickt. Im Gefühle meiner Vereinzelung will ich vielmehr mich ergänzen durch ein Anderes, geheim mir zugehörendes, darum aber Nichtidentisches. So wird im Gegentheil durch das Wohlwollen das unmittelbare Zeugniß von der Wahrheit der Individuation gegeben, aber auch von dem Aufgehen aller Individuen in der höhern Einheit eines sich ergänzenden Geistergeschlechtes. Dies ist das eigentliche „Mysterium des Mitleids und der Großmuth“, dessen praktische Bedeutung Schopenhauer offenbar ebenso verfehlt hat, wie er seinen metaphysischen Ursprung mißkennt. Nicht „mich noch einmal“ will ich erhalten in der großmüthigen Selbstaufopferung: mich hab' ich längst vergessen im Drange dieses Gefühls; das andere Wesen hat mir unbedingten und höchsten Werth. Es ist unwillkürliche, aber völlig freiwillige, ja begeisterungsvolle Entselbstung, ein Wunder des Willens, indem die Stärke des Sichselberwollens, der unmittelbaren Individuation, durch einen noch mächtigern Willen überwunden, die Individuation

aber nicht zerstört, vielmehr gesteigert und im eignen Gefühle befriedigt, ja beseligt wird. Auch darum ist jene abstracte Einheit nicht die rechte Lösung des Räthsels, sondern der Grund der Dinge kann nur eine Einheit seyn, in der wahrhafte Individualitäten vermittelt, durch Liebe verbunden werden. Auch von dieser Seite her widerlegt sich das Princip Schopenhauer's.

Und so scheint ihm keineswegs zu viel geschehen, wenn wir vorhin behaupteten, daß er eigentlich sich selbst nicht verstehe. Aber es ist nicht das unwillkürliche Mißverstehen eines schwachen Geistes, einer geringfügigen Denkkraft, sondern das starke und frei gewählte eines energischen, der liebevollen Betrachtung der Welt abgewendeten Charakters. Wenn jemals nämlich das tiefe Wort Sinn hatte: daß das wahre Erkennen eine der Liebe verwandte Hingebung an das Object voraussetze, so hat es bei dieser Lehre sich bewährt. Die theoretische Verneinung der Welt ist nur Ergebniß des kräftigen Welthasses in ihrem Urheber. Das eigentliche Resultat und der tiefste ethische Sinn seines Systems ist lediglich Commentar zu dem Principe des sattsam bekannten Mephistophelischen Geistes, „der stets verneint":

„Und das mit Recht; denn Alles was entsteht,
Ist werth, daß es Grunde geht;
Und besser wär's, daß Nichts entstünde!"

Daher die pessimistisch-hypochondrische Behauptung, die Welt sey gerade so schlecht als es möglich sey, um nicht wirklich zu Grunde zu gehen; daher als höchstes Ziel des Menschen die gänzliche „Verneinung des Willens", das allgemeine Nichtwollen des Lebens, das Wollen des Nichts hingestellt wird: — eine abstract indische Büßertheorie, die gerade in dieser Höhe die ganze Tiefe ihres Mißverständnisses uns aufdeckt. Jenes ächt sittliche Abthun des eignen unstäten Willens, weil er auf Nichtiges und Widerspruchvolles gerichtet ist, jene erhabene Ruhe eines indischen und christlichen Quietismus ist mit nichten Negation der Welt, sondern die wiedergebärende Position derselben durch den reinen Willen uneigennütziger Liebe.

So glauben wir vorerst unsere Schuldigkeit gethan zu haben, indem wir einer von mehrfachen Seiten hervortretenden Ueberschätzung der Schopenhauer'schen Lehre die gehörigen Schranken setzen. Für die „Zukunft“, für die wahre, bleibende Fortbildung der Philosophie kann sie von keinen Folgen seyn, am Wenigsten darin irgend eine Vergleichung mit der Herbart'schen Lehre aushalten. Was man dagegen Großes von Schopenhauer's Geiste, von der Leichtigkeit und Fruchtbarkeit seines philosophischen Talentes rühmen möge, wir können ihm beistimmen; nur werden wir daran von Neuem belehrt, wie innig bei dem Philosophen die Wahrheit seiner Lehre mit der Wahrheit und Gesundheit seines ganzen Wesens zusammenhange. —

Die umfassende Bedeutung, welche Erdmann dem Herbart'schen Systeme zuzugestehen geneigt ist, giebt einen neuen Beweis von seiner freien, über jeden Parteistandpunkt weit erhabenen Geistesstellung: es ist das erste so weit ausgedehnte Zugeständniß, welches die Hegel'sche Schule jenem Denker entgegenbringt, da man wohl weiß, wie einer der entschiedensten Parteiführer derselben Herbarten höchstens den Rang „eines der Sterne siebenter Größe“ einräumen wollte. Diese Zeiten scheinen also selbst innerhalb jener Schule glücklich vorüber und eine billigere, weil gründlichere Beurtheilung fremder Leistungen an der Tagesordnung zu seyn. Dennoch können wir weniger in die weitere Behauptung Erdmann's einstimmen, daß Herbart's Lehre jedenfalls in die Vergangenheit gehöre, als die Protestation eines in Kant übrig gebliebenen Elementes gegen Fichte's einseitigen Idealismus und den starren Pantheismus des ältern Identitätssystems, welche jetzt erst Beachtung zu finden anfange, nachdem die weiterführenden Vermittelungsversuche der spätern Systeme, namentlich Hegel, durch eine Art von zufälliger Veraltung ihren Credit zu verlieren scheinen.

Ich kann mich schwer überzeugen, daß diese Stellung eines bloßen Nachzüglers das rechte Sachverhältniß für Herbart bezeichne, daß sie auch nur dem bisherigen Erfolge entspreche, welchen das Herbart'sche-System unstreitig schon gehabt. Vielmehr

scheint es mir nach Inhalt und Methode ganz der Zukunft anzugehören; ja ich glaube, daß ihm noch eine große Reihe eigenthümlicher Entwicklungen bevorstehe, deren sein Princip so fähig als bedürftig ist; — worüber ich indeß schon an andern Orten umständlicher geredet. Dem Inhalte nach wegen des sehr fruchtbaren und weiter auszubildenden Begriffes der Individuation, der Methode nach durch sein sorgfältiges Zurückgehen auf das „Gegebene", als die feste Unterlage für das bearbeitende Denken, und durch die umsichtige Behutsamkeit, mit der in den einzelnen Untersuchungen vorangeschritten ward, ist mit diesem Systeme ein ganz neues Bildungsmittel in die Philosophie der Gegenwart gekommen. Man kann in den einzelnen Ergebnissen und methodischen Maximen abweichender Meinung seyn, man kann die Sphäre der Untersuchung weiter erstrecken als Herbart es für zulässig hält, ohne daß man damit genöthigt wäre, sich principiell mit seinem Verfahren in Widerspruch zu setzen oder die wirklich schon gewonnenen Resultate in Abrede zu stellen. Nach dem notorischen Sturze der dialektischen Methode des „absoluten Begriffs" wird der gemeinsame Sammelpunkt wohl nur bei jenen allgemeinen methodischen Maximen seyn können, und zwar um so zulässiger, als damit nichts weiter präjudicirt wird, als das Verfahren: statt der bisherigen speculativen „Deductionen a priori" in seinen Schlüssen vom Gegebenen aufzusteigen und streng in den Gränzen desselben zu bleiben. Herbart beschreibt die Methode seiner Metaphysik als einen Bogen, der von der Oberfläche des Gegebenen in die Tiefe herabsteigend sich dem Realen erst nähert, dann aus derjenigen Tiefe, die man hatte erreichen können, sich erhebt und bei dem Gegebenen als einem daraus nun wirklich Erklärten endigt. Dies Verfahren ist durchaus mustergültig und für keinerlei Resultat beschränkend; denn es läßt im Voraus unentschieden, wie weit man das Gegebene zusammenzufassen, wie tief man das Reale ergreifen zu können meine. Auch sind bei ihm die Schlußprincipien der Hypothese und der Analogie in ihrer vielfachen Anwendbarkeit nicht ausgeschlossen; ja es kann hiernach die Be-

hauptung nicht mehr parador oder verwerflich erscheinen, daß manche Philosopheme ihrer Natur nach, als zu den Weltthatsachen nothwendig hinzuzudenkende Hypothesen, dennoch nur einen bestimmten Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten können, welche zwar stets zu steigern, nicht aber zu voller Gewißheit aufzuheben, möglich seyn wird.

Alle diese und ähnliche Betrachtungen, die einem aufgeblähten „absoluten Wissen" gegenüber früher oder später sich geltend machen müssen, können mit der Herbart'schen Denkweise in Berührung treten; denn sie befinden sich in natürlicher Verwandtschaft zu ihr. Herbart wird, je mehr sein eigentlicher Geist unter uns Nachwirkung findet, desto weniger eine ausschließliche Schule bilden; und dies ist keiner der geringsten Vortheile, welche wir in diesem Einflusse sehen.

Wegen der Behauptung, daß Herbart's Lehre Atheismus sey, die Schopenhauer's bloßer Akosmismns, wird Erdmann wahrscheinlich starke Protestationen von den Schülern Herbart's entgegennehmen müssen, denen ich mich anschließe. So wenig nämlich jene Aeußerung im Tone des Vorwurfs oder der Gehässigkeit vorgetragen worden, und lediglich zur unverfänglichen Charakteristik des Systems dienen soll: so scheint Erdmann dabei doch einen wesentlichen Umstand nicht beachtet zu haben. Ein Anderes ist es, das Daseyn Gottes, einer absoluten Intelligenz, direct zu verneinen, wie Schopenhauer, Feuerbach u. A. allerdings thun; ein Anderes behaupten, daß Gott nie Gegenstand einer exacten metaphysischen Forschung werden könne, daß man überhaupt kein erweisbares Recht besitze, über das Beieinander einfacher Wesen hinauszugehen. Hierüber kann man streiten, — wie ich die letztere Behauptung Herbart's allerdings bestreite; — indeß kann man ein System um solcher Verneinung willen nicht atheistisch nennen. Aber noch mehr: seinem Geiste nach ist Herbart's Lehre entschieden theistisch, weil sie der Teleologie selbstständige Anerkennung zollt, als einer „der unmittelbar gegebenen Formen der Erfahrung", während alle gegebenen Formen ihr „im gleichen Range

als Principien des Wissens" stehen, die Teleologie aber insbesondere „den unendlich wichtigen Vortheil hat, daß sie gerade auf den Grund der Religion, auf die Vorsehung, hinweiset" *). Hier ist nur das zu bestreiten, ja darin vielleicht eine wahre Inconsequenz des Systems zu erkennen, daß es die universale Zweckmäßigkeit, als „eine gegebene Form des Wissens", nicht ebenso bestimmt „bearbeiten und benutzen" zu können meint, wie die andern universalen Gegebenheiten. Daß dies nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig sey, um die Weltgegebenheit auch nur in ihren einfachsten Erscheinungen zu erklären, glaube ich in meiner „Ontologie" gezeigt zu haben. —

Doch genug der Kritik und des Widerspruchs nach beiden Seiten hin; mit Recht ist Erdmann's Wort von zu großer Bedeutung unter den stimmberechtigten Denkern der Gegenwart, als daß es nicht ebenso anlockend als ehrenvoll gewesen wäre, einige bescheidene Bemerkungen an die seinigen anzuknüpfen.

Am Ende Mai's 1852.

Marcus Marci und seine philosophischen Schriften.

Von G. E. Guhrauer.

In Goethe's Geschichte der Farbenlehre, diesem in historisch-philosophischer Hinsicht so reichhaltigen und vielfach anregenden Werke, liest man **) dicht hinter Cartesius und Athanasius Kircher ein Kapitel mit der Ueberschrift eines unter uns sonst gar nicht genannten und bekannten Schriftstellers: Marcus Marci (geb. 1595, gest. 1667). Bei der unzertrennbaren Verbindung

*) Herbart's allgemeine Metaphysik Bd. II. Vorrede S. VII. VIII., und der sehr bezeichnende Schluß seiner „Naturphilosophie", ebendaselbst S. 678. Ich sehe dabei von der spätern Entwicklung des Systems in diesem Punkte durch Drobisch, Taute u. A. ganz ab.

**) Goethe's Werke LIII. S. 210—212.

zwischen den Natur- und Erfahrungswissenschaften mit der Reform der Philosophie im 17. Jahrhundert haben die Männer der erstern Richtung schon an und für sich ein Interesse für die Geschichte der Philosophie, wie andrerseits die philosophischen Maximen dieser Naturforscher auf die Art und den Werth ihrer Leistungen Licht werfen. Goethe hat überall den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Farbenlehre, als Theil der allgemeinen Naturwissenschaft, mit der Geschichte der Philosophie in großen Zügen geistreich angedeutet, wodurch dieses Werk unter seiner Feder ein so allgemeines Interesse gewonnen hat. Ich verweise nur für die alte Philosophie auf die Abtheilung: Griechen und Römer, und für die neuere auf Baco von Verulam, den er, abweichend von der üblichen Darstellung, zum Schluß des 16. Jahrhunderts hinstellt. Auch wo die Beziehungen zur Philosophie nicht ausdrücklich hervorgehoben worden, sind sie durch Charakteristik von Zeit und Ort wenigstens im allgemeinen angedeutet. Dies würde jedoch nicht hinreichen, auf einen Schriftsteller, den sonst Niemand von den Geschichtsschreibern der Philosphie, von Brucker ab, erwähnt hat, einen Augenblick unsre Aufmerksamkeit zu lenken, wenn nicht Marcus Marci in der That unter seinen Zeitgenossen auch als Philosoph eine eigenthümliche Stellung eingenommen hätte, obschon dies Goethen entgangen gewesen seyn muß. Er kennt von Marci nur seine optische Schrift: Thaumantias *), welches von dem Regenbogen und den Farben handelt, und betrachtet dieses Werk nur als eine Frucht „der großen Wirkungen, welche Keppler und Tycho de Brahe, in Verbindung mit Galilei, im südlichen Deutschland hervorgebracht hatten. Marci, etliche und zwanzig Jahre jünger als Keppler, ob er sich gleich vorzüglich auf Sprachen gelegt hatte, scheint auch durch jenen mathematisch-astronomischen Geist angeregt worden zu seyn“, bemerkt Goethe. Ein Blick auf seine philosophischen Werke wird uns nach der entgegengesetzten Seite des allgemeinen geistigen Lebens dieses großen Zeitalters leiten, und wenn die hier mitgetheilten Bemerkungen den Freund

*) Thaumantias seu liber de arcu coelesti etc. Pragae 1648. 4.

der Geschichte der Philosophie unbefriedigt lassen sollten, so mögen sie unter so vielen Arbeiten zur Auslegung und Erläuterung unsers großen Meisters und Dichters ihre bescheidene Stelle einnehmen.

Sagte ich vorhin, daß Marci in der Geschichte der neuern Philosophie unerwähnt geblieben, so nahm ich dabei Daniel Morhof aus, welcher in seinem Polyhistor unserm Marci, wenn auch mit gewissen Beschränkungen, seine Stelle als Philosoph, und zwar unter den neuern Platonikern anweist *). Wer etwa darüber lächelte, daß ich mich an diesem Orte auf Morhof's Polyhistor berufe, denkt sich ohne Zweifel den Verfasser des vergessenen Polyhistor als einen geistlosen Vielwisser und Compilator, der von Einsicht in die Philosophie keine Spur gehabt hätte. Dies war keineswegs der Fall, und wenn es auf eine Autorität ankommt, so brauche ich mich nur auf die Leibnizens zu berufen, der ihm, außer einer großen und vielseitigen Gelehrsamkeit, die Kennerschaft der tiefern Philosophie beilegt **), ein Zeugniß, womit Leibniz keineswegs verschwenderisch war. Diese tiefere Philosophie sprach Leibniz bekanntlich der sensualistischen Schule Locke's ab; und gegen diese spricht auch Morhof bei einer Gelegenheit seine entschiedene Mißbilligung aus. Wenn dieser den Marcus Marci unter die neuern Platoniker stellt, so will er ihm in seinen Augen gewiß einen achtungswerthen Rang anweisen. Mehr hat er nicht gethan, und so noch immer seinen Platz ziemlich unbestimmt gelassen. Es wird nicht schwer seyn, diesen Mangel zu ersetzen, wenn wir vorher auf den Lebens- und Bildungsgang Marci's ein wenig näher eingehen ***).

Marcus Marci wurde den 13. Juni 1595 zu Landskron, einer böhmischen Grenzstadt gegen Mähren, geboren. Zu seiner gelehrten Bildung legte er anfangs in Neuhaus, hierauf in dem

*) Polyhistor T. II. p. 39. unter der Ueberschrift: De philosophiae Platonicae scriptoribus.

**) Leibnitii opera V, 98. — sed et in interiore philosophia minime hospes.

***) F. M. Pelzel, Abbildungen böhmischer und mährischer Gelehrten und Künstler. Prag 1773. S. 80 — 85.

Gymnasium zu Olmütz, vorzüglich in der Theologie und Philosophie, den Grund. Schon in seiner Jugend war seine Gesundheit höchst wankend, besonders litt er an einer solchen Schwäche der Augen, daß er durch das Gehör lernen mußte; aber die Macht seines nach Wissenschaft dürstenden Geistes zog den Körper mit fort. Diesen Trieb befriedigte er in vollerm Maße auf der Universität von Prag, wo er sich auf die Medicin, die Naturwissenschaften und die Mathematik legte, daneben aber sich sowohl von den orientalischen, als den vorzüglichsten neuern Sprachen eine umfassende Kenntniß verschaffte. Seine seltenen Fähigkeiten blieben nicht unbemerkt, er wurde in verschiedenen Epochen seines Lebens Physikus des Königreichs Böhmen, Professor der Medicin an der Universität zu Prag, und erwarb sich großen Ruf durch die glücklichen Erfolge seiner Kunst. Man rühmt ihm besonders nach, daß er vermöge fleißiger Beobachtung der Wirkungen der natürlichen Körper, seine Kranken durch die einfachsten, meistentheils einheimischen Heilmittel ohne große Kosten herzustellen wußte. In dem ihm von seinem Schüler Jacob Dobrzensky gesetzten litterarischen Monumente *) heißt es zur Charakteristik Marci's als Arztes: Naturae dominus, quia servus: minister, non magister, eruendam naturam, non obruendam docuit, manu ducendam, non raptandam.... Medicum volebat esse virginem, quae tantum ante se positam terram intueretur, nec nisi ad magnum tumultum alio adspiceret etc. Das naturae dominus, quia servus: minister, non magister, klingt ganz, bis auf den Ausdruck, Baconisch. Der berühmte neulateinische Dichter Boguslav Balbinus, welcher seinem Landsmann Marci die Genesung von einer sehr gefährlichen Krankheit verdankte, setzte ihm in einer seiner Oden ein Denkmal der Dankbarkeit (1655) **). Als Marci einige Jahre darauf vom

*) In dem von ihm herausgegebenen nachgelassenen Werke Marci's: Liturgia mentis seu disceptatio medica, philosophica et optica de natura epilepsiae, illius ortu et causis. Ratisbonae 1778. 4. gleich hinter der Vorrede.

**) Lib. IV. Melissarum Epigr. No. 40. abgedruckt hinter dem oben erwähnten Denkmal.

Kaiser Ferdinand III. zu seinem Leibarzte ernannt wurde (1658), feierte Balbinus diese Erhöhung in einem eleganten Gedichte *), aus welchem der weite Umfang von Marci's Wissenschaft und Gelehrsamkeit uns entgegentritt:

Hic Vir hic est, toto cui se sapientia fudit
Pectore, cuique suas vita ministrat opes;
Hic vir hic est, raras quem Cynthius edocet artes,
(Assurge Hippocrati terra Bohema tuo)
Hic Vir hic est, meritos cui defert pulvis honores,
Quique Syracosias finiit arte vias.
Omnis in egregium migravit Graecia pectus:
Cecropii, Aeolii, Dores, et Jonii **)
Quin Arabes pictis stupuerunt vultibus illum,
Audiit et linguas Memnonis ora suas.
Hic Vir hic est, totam cui se Natura videndam,
Cui tulit exposito pignora parva sinu.
Astronomus, Sophus, et Medicus, Geometra, Vates,
Quae divisa alii, Marce, jugáta tenes
Quid memorem, chemia, tuae documenta Palaestrae,
Quaeque ruber fulvo parturit ore Leo?
Circulus et motus, medium maris aequor, Ideae,
Iris et umbra, tuum, Marce, loquentur opus ***).

Außerdem wurde Marci zum kaiserlichen Pfalzgrafen ernannt. In den letzten Jahren seines Lebens hatte er den in der Geschichte der Philosophie durch sein merkwürdiges Werk: Typhus generis humani bekannten Hieronymus von Hirnheim, Prämonstratenser-Abt am Berge Sion zu Prag †), zum Mitbürger, nicht aber, wie aus dem völligen Gegensatze ihrer Bestrebungen von selbst hervorgehen wird, zum Theilnehmer sei-

*) Ebend. No. 41. Lessing hat sich eine andre Schrift des Balbinus mit Bezug auf seinen Laokoon in seinen Collektaneen, Artikel: Poesie (Werke, von Lachmann XI, 366.) angemerkt.

**) Graecè et Arabice perfectissime loquitur. (Anmerk. des Dichters.)

***) Libri ab eo plurimi editi. (Id.)

†) Nachdem Brucker (IV, 543.) ihm eine Stelle in seinem Werke eingeräumt, hat ihn auch Tennemann (XI, 526—28.) berücksichtigt.

ner Philosophie. Bei einem früheren Aufenthalte in Rom (1640) hatte Marci den berühmten Polyhistor und Jesuiten Athanasius Kircher kennen gelernt, und blieb mit ihm in freundschaftlicher und wissenschaftlicher Verbindung und Wechselwirkung. Er selbst trat noch in seiner letzten Krankheit in den Orden der Jesuiten, und starb hochverehrt zu Prag im Jahre 1665 im zweiundsiebzigsten seines Alters. „Ich beweine den Tod eines Mannes (schreibt sein Schüler Dobrzensky), der zwar ein hohes Alter erreichte, aber dennoch uns zu früh entrissen wurde. Wir Böhmen verachten keineswegs ächte Gelehrte, außer sie wären etwa unsre Landsleute! *). Ich behaupte aber, ohne jedoch den Verdiensten andrer Gelehrten zu nahe zu treten, daß Böhmen einen Mann verloren hat, dergleichen nicht alle Jahrhunderte hervorbringen; der bei uns geboren, erzogen und gelehrt worden ist; und obschon er nie über die Grenzen seines Vaterlandes geschritten **), dennoch der ganzen gelehrten Welt bekannt wurde.“ Er nennt ihn in dankbarer Begeisterung den böhmischen Plato, den Hippokrates Prags. Pelzel, welcher in diesen und ähnlichen Aeußerungen nur die Ausbrüche der Pietät eines dankbaren Schülers erkennt, hält es wenigstens für gewiß, daß Böhmen seit dieser Zeit schwerlich einen andern Marci aufzuweisen habe ***). Es mögen hier noch einige von demselben Schüler erwähnte Züge, welche zugleich sein Zeitalter charakterisiren, ihren Platz finden. Marci befliß sich einer solchen Mäßigkeit, daß er sich mehrere Jahre gänzlich alles Fleisches enthielt und sich mit leichten Pflanzenspeisen begnügte. Als ihm eines Tages eine große Menge Speisen vorgesetzt wurde, fragte er, ob man ihn für einen Götzen hielte, welchem man einen solchen Haufen Geflügel opferte? Marci stand wegen seiner Wissenschaft in der

---

*) Die nämliche Klage bei allen Nationen; eine Art Trost für den Deutschen, der diese Erfahrung allein gemacht zu haben glaubt.

**) Ein Irrthum, da Marci in der Vorrede seines Hauptwerks von seinem Aufenthalte in Rom spricht.

***) Derselbe giebt ihm auch in der allgemeinen Einleitung seiner Biographie S. XXIII. den ersten Platz unter den Philosophen Böhmens.

Chemie in so großem Maße, daß die Sage sich verbreitete, er habe das Geheimniß der Goldbereitung erfunden. Als ihn nun eines Tages der Cardinal von Harrach bei Tafel darüber ausfragte, stellte er sich, als habe man das Wahre getroffen, und bejahte die Frage. Als jetzt einer von den Edelleuten neugierig fragte: Mit welchem Gewinne? antwortete Marci zum Erstaunen der Gesellschaft: Mit voll hundertfachem Gewinne! Jetzt eröffnete er ihnen das Geheimniß: „Dem Armen schenke ich aus Liebe zu Christo Ein Goldstück, und gewinne nach den Gesetzen der christlichen Alchemie das Hundertfache!" — Bei aller seiner auf Beobachtung und Studien der Natur gegründeten Arzneikunst war er nicht frei von Aberglauben, wenn es wahr ist, was sein Schüler berichtet, daß Marci, nach der Rückkehr von Rom, vermittelst einer von dem Jesuitengeneral Vitelleschi erhaltenen geweihten Münze sich augenblicklich von einem hitzigen Fieber befreite. Dies hängt wieder mit seiner ganzen übrigen Auffassung der Natur und ihres Verhältnisses zum menschlichen Geiste zusammen, von dem bald des Näheren die Rede seyn wird.

Marci war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Seine Schriften gehören theils der Mathematik und Physik, theils der Medicin, theils endlich der Philosophie an. Bei dem eigenthümlichen Charakter dieser Philosophie, welche wesentlich Naturphilosophie ist, kann es nicht befremden, wenn zwischen den beiden zuletzt genannten Wissenschaften bei Marci ein sehr enger Zusammenhang stattfindet *).

Die Hauptwerke der Philosophie kündigen sich schon durch ihren Titel an. Es sind:

Idearum operatricium idea, sive hypothesis, et detectio illius occultae virtutis, quae semina secundat, et ex iisdem corpora organica producit. Pragae 1634. 4. (Athanasius Kircher sagt in einem seiner Briefe, daß er dieses Werk, das so treffliche Entdeckungen über einen noch so wenig bearbeiteten Gegenstand enthalte, stets mit sich trüge.

*) Die Reihe aller dieser Schriften giebt Pelzel a. a. O. S. 83—84.

Die Gelegenheit zu dieser Untersuchung giebt der Verfasser in der Vorrede folgendermaßen an: „Im Jahre 1631 wurde ich auf die Einladung der Stände des Königreichs Böhmen nach Budweis berufen, wo sie damals, während die Hauptstadt vom Feinde besetzt war, die Geschäfte des Königreichs führten, und ließ meine Gattin schwanger zurück, da sie wegen ihrer bevorstehenden Niederkunft mich nicht begleiten konnte. Um aber die Sehnsucht nach der Gattin einigermaßen zu lindern, und da es mir an den nöthigen Büchern fehlte, um meinen Geist zu zerstreuen, fing ich an, die mir von der Praxis übrige Zeit auf das Schreiben zu verwenden. Vor Allem aber wandte sich mein Geist jener bildnerischen Kraft zu, welche damals meinen erstgebornen Sohn im Mutterleibe vollendete. Ich wollte also einen Versuch machen, wozu Galenus alle Philosophen ermahnt, ob ich jene bildende Fähigkeit auf irgend eine Art mit meinem Geiste zu fassen vermöchte. Dem glücklichen Anfang schien ein noch glücklicherer Fortschritt zu entsprechen, indem allmählig ein Licht aus dem andern sich zu erschließen und dasjenige, was in dickste Finsterniß eingehüllt war, in das hellste Licht hervorgezogen zu werden schien. Alles stimmte wunderbar zusammen, so daß jeder Verdacht des Irrthums fortan fern blieb; insofern für wahre Hypothesen und wahre Principien solche gehalten werden müssen, mit denen die Erscheinungen und Versuche zusammenstimmen." — Das Buch, wie es vorliegt, erklärt der Verfasser jedoch selbst für unvollendet, indem es nur die ersten 8 Kapitel enthält; mehr Zeit darauf zu verwenden, gestatteten die Stürme des Krieges nicht. Um einen Begriff von dem zu entwerfen, was der Verfasser sich unter seinen bildenden Ideen (ideae operatrices, welche an die vis plastica seines jüngern Zeitgenossen Rudulph Cudworth erinnern) überall gedacht hat, kann ich nichts besseres thun, als seiner apologetischen Einleitung mit der Ueberschrift: Defensio Idearum, adversus adulterinas et supposititias Ideas, zu folgen. Es hatte sich nämlich das Gerücht verbreitet, daß sein Buch eine unkatholische, ketzerische Lehre enthalte, und zufolge dieses Gerüchts hatte

das Domkapitel zu Prag das Werk einer Revision von Theologen unterworfen. Obschon diese Revision durchaus günstig für den Verfasser ausfiel, so hielt er es doch für nöthig, im allgemeinen auseinanderzusetzen, welcher Art die Ideen seyen, von denen er rede, von denen sich manche so crude Vorstellungen gemacht hätten, und auf welchem Grunde sie ruhten.

Der Verfasser nimmt seinen Ausgang von der doppelten Natur aller Geschöpfe, nämlich der körperlichen und geistigen überhaupt, als welche durch die Allmacht Gottes aus dem Nichts erschaffen sind. Die individuelle und einfache Wesenheit (entitas), von Gott unmittelbar geschaffen, wird auch von Gott allein in jenem Seyn erhalten, welches die Schöpfung hat, indem dieselbe Handlung fortdauert: sie kann von keinem Geschöpf vernichtet werden, weil der Schöpfer nicht gezwungen werden, noch von jener erhaltenden Handlung abgewendet werden kann, deren Entziehung die Vernichtung wäre. Diese Wesenheiten der Dinge heißen auch ihre Formen, und der Verfasser erklärt sich gegen Aristoteles, welcher eine, Gott gleich ewige, Materie erdachte, aus deren wunderbarer und unerklärlicher Macht alle Formen hervorwachsen sollten. Die von Gott allein also geschaffenen Formen haben ein anderes Seyn in der von Gott in ähnlicher Art geschaffenen Materie, in welcher sie ihre accidentia hervorbringen und durch sinnlich wahrnehmbare Signaturen ihre radikalen und wesentlichen Ideen entwerfen (adumbrant). Ideen aber nennen wir sie angemessen, nicht insofern sie uns täuschen und unbewußt in einen falschen Sinn hinüberziehen, sondern weil, wenn Jemand intuitiv, mit dem Auge des Geistes, in dergleichen Formen schaute, er in ihnen die sichtbaren Körper und alle Accidentien und Vollkommenheiten, welche die Formen in dem Subjekte bewirken, wie in einem Prototyp wiederleuchten sehen würde. So wird die Seele des Löwen die Idee seines Körpers genannt, weil sie es durch ihre Wesenheit (essentiam) hat, daß sie in dem Subjekt in einem solchen organischen Körper gebildet ward, wie er dem Löwen und nicht dem Ochsen gebührt.

Zufolge diesem Seyn also, welches die Formen der Dinge in dem Subjekte haben, heißen sie entstehliche und vergängliche (generabiles et corruptibiles): sofern nämlich die Materie, als die allen Dingen gemeinsame, nicht allen zugleich dienen kann zu entgegengesetzten Bewegungen: daher wird diejenige, welche stärker wirkt, das Subjekt der andern an sich reißen und durch Versagen der Handlung, welche das Band davon ist, jene auszuschließen scheinen *). Es können aber so viel wesentliche Formen in einem und demselben Subject zusammen existiren, als nichtentgegengesetzte Handlungen seyn können, wie wenn z. B. diese Form das Licht, jene die Wärme hervorbringt; weil die Wärme dem Lichte nicht entgegen ist, so kann Beides in einem und demselben Subjekte seyn.

Ungereimtes aber meinen diejenigen, welche behaupten, daß die Formen einander entgegenwirken aus Mangel eigener Wesenheit (ob indigentiam propriae essentiae), da vielmehr jede Wesenheit (entitas) sich selbst vollendet und nichts außer sich hat. Eine solche Form aber ist, wie der heilige Thomas richtig lehrt, in den vollkommenen Thieren, und, nach dem heiligen Augustinus, eine aus sich individuirte und untheilbare Entität auch in denjenigen Thieren, welche Insekten heißen: sofern nämlich die Einheit von der Wesenheit (essentia) unzertrennlich ist. Und wie könnten untheilbare Handlungen, wie das Sehen, Hören, Einbilden, in einer theilbaren Sache gegründet werden?" **)

So wie also die Form, durch ein Zurückdrängen (per replicationem) der individuellen Natur, mit einem Subjekt von einer bestimmten Größe und Körperlichkeit der Ausdehnung unterwor-

*) Secundum ergo hoc esse, quod habent formae rerum in subjecto, generabiles et corruptibiles dicuntur: siquidem materia omnibus communis nequit omnibus simul servire ad contrarias motiones: unde quae fortius operatur, subjectum alteri praeripit, negataque actione, quae est retinaculum formae, excludere illam videtur.

**) Aehnliche Analogieen braucht bekanntlich Leibniz, um die Substantialität der einzelnen Wesen, namentlich der organisirten, in der Natur zu beweisen.

sen wird (subjecto quanto et corporeo coëxtenditur); so verfällt sie durch die Theilung derselben der Zahl (numerum subit) und wird in mehrere Individuen vervielfacht. Und ebenso wenn die Individuen untergehen, nimmt die Zahl ab; was sie nämlich durch sich selbst nicht hat, kann sie durch sich nicht verlieren. Wenn aber alle Individuen Einer Spezies untergingen, so würde deßhalb jene untheilbare Entität der Formen, welche wir von Gott allein geschaffen setzen, nicht untergehen: verstehe durch die Kräfte der Natur: denn was Gott selbst thun wird, wissen wir nicht. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß jene Essenzen zur Vollkommenheit der Welt gehören, in welchen nämlich Accidentia und alle Individua der Anlage nach (potestate et eminenter) enthalten sind. Und weil in Gott keine Reue seiner Werke fällt. Dann aber, warum sollten diese Formen von größerer Vollkommenheit untergehen, und nicht auch die Formen der Elemente? ja aus der Schrift scheint dies festzustehen: „Ich habe erkannt, sagt der Prediger, daß alle Werke, welche Gott gemacht hat (nämlich durch Schöpfung), ewig dauern. Und der heilige Paulus sagt: jede Kreatur ist, ohne es zu wollen, der Eitelkeit unterworfen, durch jenen, welcher sie unterworfen hat" u. s. w. Womit gesagt wird, daß jede Kreatur einen andern, von der Zerstörung befreiten Zustand erwartet: nämlich in jener einfachsten Einheit des Seyns (in illa simplicissima essentiae unitate), welche nicht mehr der Zerstörung unterworfen ist.

Hier steht der Doctor Subtilis *) auf unsrer Seite, welcher sagt, daß der Form die Einheit an und für sich zukomme, ehe sie zu den Individuen contrahirt wird, und daß sie sie auch in den Individuen behalte. Denn, sagt er, was einem Dinge für sich zukommt, kommt ihm immer und überall zu.

Hier aber sehe ich Manche allzubesorgt, zu wissen, an welchem Orte die von ihren Subjekten geschiedenen Formen existiren, so daß sie wahrlich lieber wollen, daß jene untergehen, als daß ihre Herberge unbekannt bleibe. Wie, sagen sie, wenn der erste Löwe, bevor er einen andern Löwen zeugte, unterging,

*) Johannes Duns Scotus.

würde da die von dem Körper des Löwen geschiedene Seele hie und da umhergeirrt seyn, oder an einem bestimmten Orte gleichsam gebunden geblieben seyn? „Ich antworte: Wenn man sagt, der Löwe geht unter oder stirbt, so wird nur so viel durch jene Worte ausgedrückt, daß er aufhört dieses Thier zu seyn, welches er gewesen ist, so wie die zerstoßene Perle aufhört eine Perle zu seyn und das zerknickte Gras nicht mehr Gras ist: jedoch geht nichts Wesentliches in diesen unter; so indem das Thier stirbt, ist es nicht nothwendig, daß in ihm seine Seele untergehe oder von dem Subjekte getrennt werde: sondern nur daß die hauptsächlichen Kennzeichen (signaturae), an denen es als ein Thier erkannt wird, zerstört werden; von welcher Art das animalische Leben ist, welches, wie wir behaupten, in dem ätherischen Feuer gegründet ist, nämlich eine Substanz aus sich und ein perpetuum mobile, wie es Capivaccius *) richtig definirt. Die übrigen Signaturen aber sammt der Form, von welcher sie unzertrennbar sind, können auch in dem todten Körper übrig bleiben. Welche Form in gewissen Fällen den untergegangenen Körper wieder annimmt und nach Art eines Phönix wiedergeboren wird. Aus Unwissenheit aber sind viele in unauflösliche Labyrinthe von Irrthümern verfallen, wenn sie specifische Kräfte der Dinge und individuelle Eigenschaften in todten Körpern übrig finden (dies wird dann näher erklärt): aber auf welche Weise sie hier sind und die wahre Wurzel mißkennend. Daher erdenken sie so ungereimte Meinungen, daß sie die Ohren der Gelehrten stärker als Hammerschläge treffen, während sie selbst diese für Unwissende erklären. Die Ursache aber von dergleichen Irrsalen ist die, daß sie über die Natur disputiren, ohne die Natur befragt zu haben (natura inconsulta), welche sie durch ihre Meinungen verändern zu können glauben. Was Wunder also, daß sie Dinge erdichten, welche weder sind, noch in der Natur seyn können? Wenn sie die Natur näher angeschaut und

*) Hieronymus Capivacci, ein gelehrter Arzt des 16. Jahrhunderts und Professor in Padua († 1589), dessen gesammelte Werke 1603 in Frankfurt herauskamen (Jöcher).

die Werke jener Kunst, welche sie selbst hassen und bei deren Namen sie schaudern, ohne welche jedoch die Natur nackt und ohne Gewand, und wie sie ihren Liebhabern zu erscheinen pflegt, nicht erblickt werden kann, befragt hätten, welchen ganz andern Eindruck würden sie empfangen haben, wie würden sie sich ihrer Meinungen schämen, wie kleinlaut würden sie in ihrer falschen und leeren Philosophie dastehen? Mit Einem Schlage würde ihre Physik und deren Grundlagen in das alte Chaos zurückfallen. Was Wunder daher, wenn wir für Ketzer gehalten werden, wenn unsre Meinungen als ungereimt verlacht werden, die doch in der Natur selbst begründet und befestigt sind, weil sie von ihrer Phantasie abweichen, die sie nichts erfahren haben (qui nihil sunt experti). Denn sie bringen diese unsre Meinungen nicht an den wahren Prüfstein, nämlich die Natur selbst, sondern sie wägen sie nach ihren veralteten Meinungen — —*). So viel von der Einleitung.

Auf den besondern Inhalt des eigentlichen Werkes ist hier nicht einzugehen. Wenn es gestattet ist, einen Begriff von der heutigen Naturwissenschaft auf jene Zeit überzutragen, so könnte man es den Versuch einer Lehre der Metamorphose der Pflanzen und Thiere nennen; alles auf dem Naturgrunde des Systems von Paracelsus und dem ältern von Helmont. Das Ganze sollte aus 2 Büchern bestehen, enthält aber nur das erste Buch in acht Kapiteln. Von dem zweiten sind die Ueberschriften von ebenso viel Kapiteln vorhanden. Man kann die eben angegebene Richtung des Verfassers aus diesen Ueberschriften hinlänglich erkennen. Cap. 1. Was der Saame ist, wie und von wem er erzeugt wird. Cap. 2. Ob der Saame beseelt und ob nur eine Seele in dem Menschen ist. Cap. 3. Was die bildende Kraft ist und wie sie sich in dem Saamen verhalte? Cap. 4. Von den Irrthümern, welche in der Bildung des Fötus vorkommen und von den Mißgeburten. Cap. 5. Von den

*) Hier folgen verschiedene Beispiele von dem Wiederaufleben gewisser Thiere auf natürlichem Wege, wobei jedoch der Verfasser nicht frei von Vorurtheilen und mährchenhaften Voraussetzungen bleibt.

verschiedenen Eindrücken der Körper in Bezug auf Gestalt und Farbe, und von den Kräften der Einbildungskraft. Cap. 6. Von der Größe der Körper in einer jeden Species, ob sie immer abnehmen? und von den Pygmeen und den Giganten. Cap. 7. Von der Aehnlichkeit und dem Unterschiede im Geschlecht, der körperlichen Gestalt und im Charakter; und von den Androgynen. Cap. 8. Von der verschiedenen Vermischung der menschlichen Natur mit den Thieren, und der Vermischung dieser unter sich: wo von den Satyrn, Nymphen, Cynocephalen, Sirenen, Tritonen, Harpyen gehandelt wird (also ein Versuch, die griechische Mythologie aus der Physik zu erklären). Zweites Buch Cap. 1. Von der Verpflanzung (transplantatione) in den Pflanzen, Metallen, Gemmen, Steinen und den übrigen Mineralien; desgleichen den Meteoren und den Elementen. Cap. 2. Von einer untergeordneten Erzeugung und von denjenigen Geschöpfen, welche aus der Zerstörung der andern entstehen, und von der Fäulniß. Cap. 3. Von der verborgenen Erzeugung (de umbratili generatione) in dem Dampfe, im Rauch, Feuer, Eis, Crystall, Urin, Bernstein und dem Zauberspiegel (speculo magico), wo von den verschiedenen Erscheinungen und Gesichten (spectris) gehandelt wird. Cap. 4. Von der Wiedergeburt der Körper und von der Metempsychose der Seelen. Cap. 5. Von der Metamorphose und Veränderung der Körper. Cap. 6. Von der Entfernung der Seelen von ihren Körpern und ihrer sehr langen Wanderschaft, wo von dem Zustand der getrennten Seele gehandelt wird. Cap. 7. Was der Tod und der Untergang der Dinge bedeute? und von dem Orcus des Hippokrates, von der Nacht des Orpheus und dem Chaos der Alten. Cap. 8. (und letztes). Ob der Tod durch die Kräfte gehindert werden kann? wo von dem Lebensbaum und der Universalmedicin der Philosophen gehandelt wird.

Ich gehe zu dem andern, viel umfangreicheren philosophischen Werke Marci's über, welches den Titel führt: Philosophia vetus restituta, partibus V comprehensa, quarum: I. De Mutationibus, quae in universo fiunt. II. De Partium Universi

Constitutione. III. De Statu hominis secundum naturam. IV. De Statu hominis praeter naturam. V. De Curatione Morborum. Mit dem Motto: Omnia in omnibus *).

Was den Sinn des Titels betrifft, so sey im Allgemeinen so viel bemerkt, daß der Verfasser unter der von ihm wiederhergestellten alten Philosophie nicht etwa die Philosophie der Griechen überhaupt gegen die neuere und christliche meint, sondern speziell die dem Aristoteles vorangehende Philosophie; denn gegen Aristoteles und die neueren Peripatetiker ist sein Werk überhaupt gerichtet. Kurz er meint die Philosophie der jonischen Schule in Demokritus und Anaxagoras. Was das Verhältniß dieses Werkes zu dem früheren anlangt, so giebt er in der Vorrede dasselbe in der Art an: daß jenes sich auf die Erzeugung des Mikrokosmus (als des Menschen und der Thiere) beschränke, hier aber von den ideae seminales im Allgemeinen, so weit nämlich die Welt aus dem Chaos sich zu entwickeln anfängt, sowie von der Entwickelung, der Ordnung, Verknüpfung und Harmonie (mutuo consensu) der einzelnen Theile der Welt gehandelt werde. Diese Lehre, fährt er fort, unterscheidet sich also gar nicht von ersterer, als daß sie sich weiter verbreitet und zu den Sternen selbst erstreckt; daß die himmlischen Dinge denselben Gesetzen unterworfen seyen, denen die irdischen gehorchen; und daß dasjenige vollkommen wahr sey, was Hermes in der smaragdnen Tafel gesagt hat: quod est superius esse idem cum eo quod est inferius. Nur in dem Punkte unterscheide sich der gegenwärtige Traktat von jenem, daß er die generatio substantialis in der Weise, wie die Neueren sie zu erklären versuchen, bei Seite schafft, und als Hypothese annimmt, daß keine Form außer der vernünftigen Seele von neuem entstehe. Eine Hypo-

*) Die erste Ausgabe, Prag 1662. 4. (580 Seiten), führt noch das griechische Motto: *Παν εν παντων* (sic). Eine zweite Auflage erschien zu Frankfurt und Leipzig 1676, mit den Worten auf dem Titel: Propter distracta hinc inde exemplaria seduloque hactenus quaesita. Allein die Gleichheit der Seitenzahlen und übrige Einrichtung läßt an der Wahrheit dieses Beisatzes zweifeln.

these, sagt er, deren ich in der ersten Schrift (Ideae formatrices) nicht bedurfte: weßhalb ich die gemeine Ansicht, so weit dies anging, beibehielt; wiewohl ich glauben sollte, daß die Ansicht vielmehr die allgemeine zu heißen verdiente, welche die größten Philosophen vor Aristoteles: Demokritus, Anaxagoras und der große Hippokrates, bekannten, und von den neueren nicht wenige *); ja ich werde an seinem Orte zeigen, daß diese Ansicht selbst dem Aristoteles angemessener ist, und daß die generatio substantialis beibehalten werden kann, ohne daß irgend eine Form von Neuem entstehe, wie dies bei dem Entstehen des Menschen sich ereignet." Weiterhin erklärt er sich, daß er den Titel philosophia vetus restituta vorgezogen habe, weil sein Werk großentheils die Naturphilosophie behandle, nicht zwar im ganzen Umfange des Wortes, sondern mit der Beschränkung auf jene philosophische Formel: omnia in omnibus, und darauf werde alles Uebrige bezogen. Wir kennen den Grundgedanken dieser Formel; es ist die Idee der Metamorphose, welche durch die Schöpfung durchgeht, aber in den 5 Abtheilungen dieses starken Werkes durch ein allzu angehäuftes Material und durch den sich überall vordrängenden Glauben an eine Welt lebendiger Geister in der Natur mehr erdrückt und verwirrt, als streng wissenschaftlich und methodisch ausgeführt wird. Es bedarf für die Leser dieser Zeitschrift keiner weiteren Winke, um auch nur in den wenigen hier mitgetheilten Anführungen gewisse Beziehungen zu bekannten philosophischen Bestrebungen des 17ten Jahrhunderts zu erkennen. Zwei Kardinalpunkte scheinen mir vor Allem bei Marci der Beachtung nicht unwerth, die übrigens gegenseitig sich eng auf einander beziehen: der Eine (wie schon oben bemerkt) ist die Annahme von objektiven thätigen Natur-Principien in den Einzelwesen, welche, wie gesagt, an die plastischen Naturen (vis plastica) des Engländers Cudworth, ja, wenn man will, an Leibnizens Monadenlehre erinnern. Der andere erinnert ebenso sehr, ja in noch höherem Grade an den eben genannten Philosophen durch den Idealismus, womit die Seele principiell von

*) Er zielt besonders auf Paracelsus.

der Materie in der Region des Erkennens unterschieden und dennoch eine Art von Harmonie (ich weiß es nicht besser zu bezeichnen) der Erkenntniß mit den Objekten vermittelt wird. Die Stelle, worin dies deutlich, obschon nur gelegentlich ausgesprochen wird, findet sich in der dritten Unterabtheilung des dritten Theils, wo über den Stand der Seele nach ihrer Trennung vom Körper gehandelt wird (p. 251.), von dem es im Allgemeinen heißt, daß er sowohl in seinem Seyn als in seinem Wirken demjenigen der Engel zu vergleichen sey. Hier heißt es zur Begründung: die vernünftige Seele sey von einer höhern Ordnung als die Weltseele, in welcher die Idee des ganzen Universums im eminenten Sinne enthalten sey: durch welche sie sich selbst darstellt in dem materiellen Subjekte, in der Weise wie in dem Kapitel von dem Chaos dargelegt worden. Indem also die vernünftige Seele die Weltseele erkennt, so erkennt sie alles dasjenige, was in ihr actu oder potestate vorhanden ist. Wenn also diese Seele untheilbar Eine ist, warum nicht auch der Aktus, womit die Vernunft sie erkennt? Aber, wirst du sagen, wenn es keine andern Gegenstände (species) giebt außer den materiellen, durch deren Hülfe der Geist seine Verrichtungen thut, und wenn er von dem Körper ebenso wiederum scheidet, wie er hineinkam, einer weißen Tafel ähnlich (simulis tabulae rasae), auf welche nichts geschrieben oder gemalt ist; auf welche Weise kann ihr eine Kenntniß desjenigen, was sie im Leben gethan, zukommen, wie sie zu dem Gericht, welches alle Verstorbenen erwartet, nothwendig ist? Denn wir lassen keine der Seele eingedrückte Bilder zu, noch daß die vitalen und imanenten Handlungen von äußern Principien hervorgebracht werden (Neque enim species animae impressas admittimus, neque actus vitales et immanentes a principio externo produci.) Wir erfahren aber in uns selbst, daß eine Kenntniß keines Dinges zu uns gelange, außer wenn die Sinnes-Objekte entweder selbst durch sich, oder durch jene Form, welche in sich selbst sinnlich und zu uns fortgepflanzt wird, sich mit uns vereinigen. So ist in dem Auge die Farbe in der nämlichen Lage, welche sie in dem Objekte

hatte; damit aber die Seele diese Form empfinde oder lebendig ausdrücke, muß sie in demselben Subjekte seyn mit der Seele: und aus dieser Vereinigung entsteht die Empfindung und die Erkenntniß: obschon die Seele selbst von dem Objekte nichts empfängt. Daher wird die Seele vermittelst der Vereinigung mit dem Subjekte um nichts mehr fähiger, jene Kenntniß aus sich zu haben, als wenn sie von dem Subjekte getrennt wäre. Nicht minder also kann sie alsdann den Akt des Sehens entwickeln ohne das Auge und das Subjekt, als wenn sie mit demselben vereinigt ist; und dasselbe ist von jedem andern Sinne auszusagen; obschon nicht dieselben Leidenschaften (passiones) wie in dem Körper sie begleiten. So freute sich Creusa (Virgil. Aen. lib. VI.) ihren Aeneas anzureden, aber wich vor seiner Berührung zurück:

Ter conatus erat collo dare brachia circum:
Ter frustra comprensa manus effugit imago,
Par levibus ventis volucrique simillima somno.

Dann heißt es: nicht alles nimmt der mit seinem Leibe vereinigte Geist auf gleiche Weise wahr, wie die ideae seminales und den von diesen abhängenden Bau des Körpers (et ab his pendentem corporis fabricam); ja die Seele eines Blinden nimmt nicht einmal das Bild des Objekts in seinem Auge wahr. Der Grund davon scheint zu seyn, daß, um die sinnliche Wahrnehmung anzuregen, nicht nur die von dem Gegenstande empfangenen Bilder (species), sondern auch die Anhänge (appendices) der ideae seminales nothwendig sind; ohne welche keine Handlung vollbracht und kein Gebrauch irgend eines Organs stattfinden kann. Allein wenn die Einheit mit dem Körper aufgelöst ist, hören diese Hindernisse auf u. s. w.

Man erkennt aus diesen Stellen (welche ich leicht, wenn der Raum es gestattete, noch vermehren könnte), wie sehr es dem Verfasser am Herzen lag, sich über die höchsten Aufgaben der Philosophie im Zusammenhange Rechenschaft zu geben; im Ganzen aber ist wohl Grund vorhanden, Goethe's Urtheil über Marci, als Physiker, auch auf ihn als Philosophen anzuwen-

den, wenn er sagt: „Bei allen seinen Verdiensten fehlte es ihm doch eigentlich, so viel wir ihn beurtheilen können, an Klarheit und durchdringendem Sinn. Sein Werk zeugt von dem Ernst, Fleiß und Beharrlichkeit des Verfassers; aber es hat im Ganzen etwas Trübseliges. Er ist mit den Alten noch im Streit, mit den Neuen nicht einig *), und kann die Angelegenheit, mit der er sich eigentlich beschäftigt, nicht in die Enge bringen; welches freilich eine schwere Aufgabe ist, da sie nach allen Seiten hindeutet.

Einsichten in die Natur kann man ihm nicht absprechen; — es mangelt ihm aber an Sonderungsgabe und Ordnungsgeist. Sein Vortrag ist unbequem, und wenn man auch begreift, wie er auf seinem Wege zum Zweck zu gelangen glaubte, so ist es doch ängstlich, ihm zu folgen." ...

Hat nun ungeachtet dieser Mängel Goethe unsern Marci für werth genug gehalten, ihn zu studiren und sein Andenken zu erneuern, so wird es mir hoffentlich für kein Unrecht ausgelegt werden, wenn ich in diesen wenigen Zeilen auf den allgemeinen Boden, von wo aus dieser würdige Gelehrte nach allen Seiten sich ausbreitete, auf seine Philosophie, hingewiesen habe.

Zur Logik.

Von H. Ulrici.

1) Franz von Baader's Sämmtliche Werke. Erste Hauptabtheilung. Erster Band: Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntnißwissenschaft als speculative Logik. Herausgeg. von Dr. Franz Hoffmann. Lpz. 1851.

2) M. W. Drobisch: Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Lpz. 1851.

Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift habe ich die reformatorischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik in Frankreich, England

*) Von Cartesius ist bei ihm keine Spur; doch bezieht er sich p. 530. bei einer Frage aus der Chemie auf Gassendi.

und den Niederlanden darzustellen und zu beleuchten gesucht. Die obengenannten beiden Werke dürften vorzugsweise geeignet seyn, den Stand der logischen Frage in Deutschland des Näheren zu bezeichnen und zur Orientirung über denselben als Basis zu dienen.

Fr. v. Baader's Schriften haben, wie der verdienstvolle Herausgeber seiner Werke mit Recht bemerkt, einen wohlbegründeten Anspruch auf eine nähere Beachtung, als ihnen bisher (wohl vornehmlich aus äußern Gründen, in Folge der Zersplitterung seiner schriftstellerischen Thätigkeit und der Zerstreuung seiner Ideen in eine Menge kleiner Schriften, Journal-Aufsätze, Vorreden, akademische Reden ꝛc.) zu Theil geworden ist. Denn ohne Zweifel gehört Baader zu den tiefsinnigsten Denkern unserer Zeit. Daher dürfte es schon um seiner selbst willen von Interesse seyn, seine Ansichten über Stellung und Aufgabe der Logik kennen zu lernen; und noch mehr wird sich die Theilnahme erhöhen, wenn man findet, daß seine Aeußerungen recht den Mittelpunkt der Frage treffen, um die es sich gegenwärtig handelt. Baader hat seine Auffassung der Logik in einem besondern Aufsatze dargelegt, der im vorliegenden Bande seiner sämmtlichen Werke zuerst gedruckt erscheint und für dessen Mittheilung wir dem Hrn. Herausgeber zu besonderem Danke verpflichtet sind. Ich bemerke ausdrücklich, daß es vornehmlich dieser Aufsatz ist, auf den ich — natürlich unter Berücksichtigung der anderweitigen zerstreuten Aeußerungen Baader's über Wesen und Verhältniß der Logik — hier näher einzugehen beabsichtige: eine umfassendere Darstellung und Beurtheilung der Baader'schen „Erkenntnißwissenschaft" wie überhaupt der bis jetzt erschienenen vier Bände seiner sämmtlichen Werke hat ein Andrer unserer geehrten Mitarbeiter übernommen und wird den Lesern in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift vorgelegt werden.

Stellt man die logische Frage rein alternativisch: formale oder speculative Logik? d. h. ist die Logik als rein formale Wissenschaft zu betrachten und demgemäß rein für sich ohne alle Beziehung zur Erkenntnißtheorie und Metaphysik zu behandeln, oder

fällt sie mit der Metaphysik und resp. Erkenntnißwissenschaft in Eins zusammen? — faßt man die Frage als dies reine Entweder-Oder, so kann es nach den Aeußerungen Baader's keinem Zweifel unterliegen, daß er sich, im Nothfalle der Entscheidung, mehr auf die Seite der speculativen Logik gestellt haben würde. Er begünstigt offenbar die letztere. Allein er deutet zugleich klar genug an, daß er jene alternativische Fassung der Frage für falsch hält, d. h. daß nach seiner Ansicht eine andre, dritte Stellung der Logik möglich und die allein wahre ist. Der Hr. Herausgeber (in seiner vortrefflichen Einleitung zum vorliegenden Bande der Baader'schen Werke) bemerkt mit Recht: Baader sey allerdings mit Fichte, Schelling und Hegel darin einverstanden gewesen, daß die Logik, um philosophische Wissenschaft zu seyn, metaphysische Wissenschaft seyn müsse. „Wenn er aber schon damit einverstanden war, daß die Logik eine inhaltvolle Wissenschaft sey, sie somit ihre Materie nicht von außenher zu holen habe, wenn er gleich der Logik ihre allen andern Wissenschaften gegenüber centrale Stellung und Bedeutung vindicirte, so war er doch weit davon entfernt, die übrigen Wissenschaften in Logik aufgehen zu lassen und mit Hegel die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit für aus der Vorstellung entnommene Substrate zu erklären, die in der Logik in bloß logische Bestimmungen aufzulösen seyen. Nach Baader ist daher zwar die Logik metaphysisch, aber nicht die ganze Metaphysik, die Logik enthält nicht die ganze Metaphysik, aber die Metaphysik enthält auch die Logik. Die Logik ist nicht bloße Denkformenwissenschaft, sondern Erkenntnißwissenschaft; und da das Erkennen des endlichen Geistes nur ein Nachbild des Erkennens des unendlichen Geistes seyn kann, so hat die Logik auch das Wesen und die Natur des unendlichen Erkennens darzustellen. Daher zieht die Logik nach Baader auch die Lehre von Gott in ihr Gebiet, jedoch nicht die ganze Lehre von Gott, sondern nur jenen Theil derselben, welcher Gott als das absolut erkennende Wesen darstellt."

Hiermit ist der, offenbar vermittelnde, Standpunkt Baader's im Allgemeinen klar bezeichnet. Baader selbst (in dem an-

geführten Aufsatze (S. 315.) erklärt: „die Logik ist nicht die Formen-, sondern die Formirungslehre oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist, — also Sprach- und Denklehre (denn Denken ist stilles Sprechen, wie Sprechen lautes Denken), also schon Vermittelungslehre des ungeschiedenen Inhalts mit dem unterschiedenen oder formirten." Dieser bedeutungsvolle Satz, mit dem ich vollkommen übereinstimme, erhält seine nähere Erläuterung durch einen andern ebenso gewichtigen Satz der Baader'schen Erkenntnißtheorie, den er in der Einleitung zu den Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. 183.) ausspricht, daß nämlich „jedes Erkennen oder Wissen ein Unterscheiden (Distinguiren) sey", — oder wie er denselben Gedanken in dem erwähnten Aufsatze (S. 318.) ausdrückt: „Sprechen (sey es innerlich denken, sey es auch äußerlich) ist identisch mit Formiren d. h. mit dem Führen des ungeschiedenen Inhalts in seine Geschiedenheit, und das Verstehen eines Realformirten, in die Existenz Geführten als ein Nennen oder Definiren desselben (denn jeder wahre Name sollte eine genetische Definition seyn) ist, nur als ein Nachsprechen, ein ideelles Nachschaffen, Nachmachen oder Reconstruiren dieses Seyenden." Darf ich hier, wie die Consequenz unweigerlich zu fordern scheint, statt „Nachschaffen, Nachmachen" vielmehr Nachunterscheiden setzen, so bin ich auch mit diesem Satze so vollkommen einverstanden, daß ich in ihm meine eigne (in meinem System der Logik ausgeführte) Ansicht vom Wesen der Logik nur wiederholt finde. Denn ist danach alles „Formiren" identisch mit dem „Führen des ungeschiedenen Inhalts in seine Geschiedenheit", also alles Formiren ein Unterscheiden, und ist die Logik „Formirungslehre", so ist sie eben damit die Lehre von der unterscheidenden Denkthätigkeit des Geistes, — ein Satz, den ich an die Spitze meines Systems der Logik gestellt habe, weil er meine ganze Auffassung in nuce ausdrückt.

Der Begriff der Form, deren Bildungsproceß die Logik als Formirungslehre zu erforschen und darzulegen hat, ist nach Baader „der einer bestimmten Weise der Synthesis (Einigung

eines Vielen) als Stoffs, folglich der einer Vermittelung (sey es daß diese Synthesis als Ineinander wie in der Zahlfigur, sey es daß sie als Auseinander wie in der Raumfigur, genommen wird)". Die Form sey real oder unreal, fügt er hinzu, immer „liegt schon im Begriff der Form die Triplicität als Ausgleichung eines Nicht-Einen zum Einen." In der That involvirt alles Unterscheiden zugleich ein Synthesiren. Denn indem zwei Objekte von einander unterschieden werden, wird nothwendig jedes als Eines, als eine Einheit, gefaßt und dem andern gegenübergestellt: alle Einheit entsteht nur mittelst Unterscheidung und jede ideelle wie reelle Einheit ist selbst nur eine (wenn auch — wie bei den einfachen Substanzen — untrennbare) Einheit eines Vielen, Mannichfaltigen, Unterschiedenen. Dies habe ich (a. a. O. S. 242 f.) des Näheren darzuthun gesucht. Ganz in Uebereinstimmung damit bemerkt Baader: „Jedes Seyende oder Daseyende begreift man nur, wenn man es zugleich als Eines (unum) und als Einziges (unicum) begreift. Als solches ist es nothwendig zugleich Vieleins und Einsvieles, weil nur das Viele Eines, nur das Eine Vieles, d. i. nur jenes einfach, nur dieses ein Vielfaches, Mannichfaltiges seyn kann. Aber dieses Vieleins wird ferner nicht dualistisch als Allgemeinheit und Einzelheit begriffen, sondern nur trialistisch als Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen (Vielen) mittelst der Sonderung oder der Form." Dieses „mittelst der Sonderung oder der Form" ist wiederum höchst bedeutsam. Denn damit wird die Sonderung (Unterscheidung) oder die Form (Formirung) als das Mittel bezeichnet, durch welches die Synthese des Allgemeinen und Einzelnen zu Stande kommt. Und in der That ist es nur die unterscheidende Thätigkeit, welche, indem sie das Seyende gemäß den logischen Kategorieen sondert und ordnet, mittelst dieser Sonderung das Einzelne als Ausdruck (Exemplar) des Allgemeinen (der Gattung, des Begriffs) setzt und begreift, also die Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen vermittelt. Mit Recht folgert Baader aus den obigen Sätzen 1) „die Irrationalität jener Vorstellung von Atomen und Monaden, falls

geführten Aufsatze S. 315.) erklärt: „die Logik ist nicht die Formen«, sondern die Formirungslehre oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist, — also Sprach- und Denklehre (denn Denken ist stilles Sprechen, wie Sprechen lautes Denken), also schon Vermittelungslehre des ungeschiedenen Inhalts mit dem unterschiedenen oder formirten." Dieser bedeutungsvolle Satz, mit dem ich vollkommen übereinstimme, erhält seine nähere Erläuterung durch einen andern ebenso gewichtigen Satz der Baader'schen Erkenntnißtheorie, den er in der Einleitung zu den Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. 183.) ausspricht, daß nämlich „jedes Erkennen oder Wissen ein Unterscheiden (Distinguiren) sey", — oder wie er denselben Gedanken in dem erwähnten Aufsatze (S. 318.) ausdrückt: „Sprechen (sey es innerlich denken, sey es auch äußerlich) ist identisch mit Formiren d. h. mit dem Führen des ungeschiedenen Inhalts in seine Geschiedenheit, und das Verstehen eines Realformirten, in die Existenz Geführten als ein Nennen oder Definiren desselben (denn jeder wahre Name sollte eine genetische Definition seyn) ist, nur als ein Nachsprechen, ein ideelles Nachschaffen, Nachmachen oder Reconstruiren dieses Seyenden." Darf ich hier, wie die Consequenz unweigerlich zu fordern scheint, statt „Nachschaffen, Nachmachen" vielmehr Nachunterscheiden setzen, so bin ich auch mit diesem Satze so vollkommen einverstanden, daß ich in ihm meine eigne (in meinem System der Logik ausgeführte) Ansicht vom Wesen der Logik nur wiederholt finde. Denn ist danach alles „Formiren" identisch mit dem „Führen des ungeschiedenen Inhalts in seine Geschiedenheit", also alles Formiren ein Unterscheiden, und ist die Logik „Formirungslehre", so ist sie eben damit die Lehre von der unterscheidenden Denkthätigkeit des Geistes, — ein Satz, den ich an die Spitze meines Systems der Logik gestellt habe, weil er meine ganze Auffassung in nuce ausdrückt.

Der Begriff der Form, deren Bildungsproceß die Logik als Formirungslehre zu erforschen und darzulegen hat, ist nach Baader „der einer bestimmten Weise der Synthesis (Einigung

eines Vielen) als Stoffs, folglich der einer Vermittelung (sey es daß diese Synthesis als Ineinander wie in der Zahlfigur, sey es daß sie als Auseinander wie in der Raumfigur, genommen wird)". Die Form sey real oder unreal, fügt er hinzu, immer „liegt schon im Begriff der Form die Triplicität als Ausgleichung eines Nicht-Einen zum Einen." In der That involvirt alles Unterscheiden zugleich ein Synthesiren. Denn indem zwei Objekte von einander unterschieden werden, wird nothwendig jedes als Eines, als eine Einheit, gefaßt und dem andern gegenübergestellt: alle Einheit entsteht nur mittelst Unterscheidung und jede ideelle wie reelle Einheit ist selbst nur eine (wenn auch — wie bei den einfachen Substanzen — untrennbare) Einheit eines Vielen, Mannichfaltigen, Unterschiedenen. Dies habe ich (a. a. O. S. 242 f.) des Näheren darzuthun gesucht. Ganz in Uebereinstimmung damit bemerkt Baader: „Jedes Seyende oder Daseyende begreift man nur, wenn man es zugleich als Eines (unum) und als Einziges (unicum) begreift. Als solches ist es nothwendig zugleich Vieleins und Einsvieles, weil nur das Viele Eines, nur das Eine Vieles, d. i. nur jenes einfach, nur dieses ein Vielfaches, Mannichfaltiges seyn kann. Aber dieses Vieleins wird ferner nicht dualistisch als Allgemeinheit und Einzelheit begriffen, sondern nur trialistisch als Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen (Vielen) mittelst der Sonderung oder der Form." Dieses „mittelst der Sonderung oder der Form" ist wiederum höchst bedeutsam. Denn damit wird die Sonderung (Unterscheidung) oder die Form (Formirung) als das Mittel bezeichnet, durch welches die Synthese des Allgemeinen und Einzelnen zu Stande kommt. Und in der That ist es nur die unterscheidende Thätigkeit, welche, indem sie das Seyende gemäß den logischen Kategorieen sondert und ordnet, mittelst dieser Sonderung das Einzelne als Ausdruck (Exemplar) des Allgemeinen (der Gattung, des Begriffs) setzt und begreift, also die Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen vermittelt. Mit Recht folgert Baader aus den obigen Sätzen 1) „die Irrationalität jener Vorstellung von Atomen und Monaden, falls

man bei solchen nicht die Untrennbarkeit des Vielen, sondern die Abwesenheit desselben versteht" [d. h. falls man unter Atom nicht eine nur untrennbare Einheit eines Mannichfaltigen, sondern eine schlechthinnige, reine Einheit ohne alle immanente Mannichfaltigkeit versteht], und 2) „das Irrige einer andern Vorstellung, welche Form und Materie dualistisch als Gegensatz faßt, ja den Begriff der Materie mit jenem des Realen vermengt." In der That leuchtet von selbst ein, daß, wenn „die Form nur als Synthesis des Einen und Vielen zu begreifen ist, dieses Viele aber eben nur als Stoff die Materie bedeutet, ebensowenig ein Gegensatz von Form und Materie als eine Identität der Materie mit dem Realen stattfindet, da ja Realität und Nichtrealität so gut der Form als der Materie und zwar beiden nur immer zugleich zukommen können." Die Materie, fügt Baader hinzu, „ist nur durch ihre Formation; dasselbe gilt aber auch für die Form, und man kann also von Form und Materie nicht als von zweien bereits fertigen Dingen sprechen, von denen nur Eines zum Andern hinzukäme, wie der flüssige Inhalt zum Geschirr. Diese primitive Simultaneität der Form und Materie ist also keineswegs (mit Kant) als eine äußerliche Relation beider zu fassen, und gilt sowohl für das potentiale Seyn beider als für ihr aktuelles Seyn, welchen Unterschied man sonst mit den Worten des ideellen und reellen Seyns bezeichnet." Ganz übereinstimmend damit habe ich zu zeigen gesucht, daß die producirende (den Stoff der Unterscheidung liefernde) und die unterscheidende oder formirende Thätigkeit nothwendig immer zugleich wirken, weil schlechthin kein Produkt, weder im ideellen noch reellen Seyn, kein Gedanke, kein Ding, ohne irgend eine Bestimmtheit — die als gesetzter Unterschied von Andrem eben seine Form ist — seyn und gedacht werden kann.

Auf Grund dieser Betrachtung von Form und Materie behauptet dann Baader, daß der Logik „jene Virtualität und Wesenhaftigkeit wieder zu vindiciren sey, welche sie seit langer Zeit verloren hatte." In dem Sinne, in welchem hier das Wort „Wesenhaftigkeit" genommen ist, bin ich meinerseits auch mit

diesem Satze einverstanden. Denn Baader will offenbar keineswegs sagen, daß die Logik die ganze Lehre vom Wesen Gottes, der Welt und des Menschen mit befassen solle, sondern nur, daß sie, wie er an einer andern Stelle erklärt, „die Form, von der sie handelt, nicht in ihrer Abstraktheit (Leere) oder in ihrer bloßen Aeußerlichkeit auffasse"; er behauptet mithin nur, daß die Form, sofern sie in ihrer Untrennbarkeit von der Materie dem Wesen selbst nothwendig und mit dem Wesen wie das Wesen mit ihr behaftet sey, selbst wesenhaft sey. Die „Virtualität" bezieht sich offenbar auf die Kraft und Bedeutung der Logik für alles Erkennen und Wissen wie für das Denken und Bewußtseyn überhaupt, — eine Bedeutung, die ihr nothwendig zugestanden werden muß, man möge sie als formale oder speculative im engern Sinne fassen, da sie immer ein wesentliches Supplement der Erkenntnißtheorie insofern bildet, als in allem Erkennen die logischen Gesetze und Funktionen mitwirken.

Sonach wird man es vollkommen verständlich finden, wenn Baader (S. 316.) die Logik ausdrücklich für „eine formelle Wissenschaft" erklärt, und doch gegen die alte formale Logik, d. h. gegen die abstrakt formalistische, die Form „in ihrer bloßen Aeußerlichkeit" auffassende Behandlung der Logik protestirt. Auch hierin stimme ich ihm vollkommen bei.

Nach dieser Uebereinstimmung in den Grundanschauungen glaube ich annehmen zu dürfen, daß Baader auch mit meiner Ausführung und Entwickelung derselben zu einem vollständigen Systeme, insbesondre mit meiner Ansicht vom Verhältnisse der Logik zur Metaphysik im Wesentlichen einverstanden gewesen seyn würde. Zunächst leuchtet ein, daß die Logik als „Formirungswissenschaft" es nicht mit der (psychologischen) Formirung der einzelnen Vorstellung, sondern nur mit den allgemeinen Gesetzen und Normen aller Formirung, also der formirenden (unterscheidenden) Denkthätigkeit selbst zu thun haben kann: nur diese Gesetze und Normen, nach denen vom Denken jede beliebige Vorstellung formirt wird, wissenschaftlich zu ermitteln und darzulegen, kann die Aufgabe einer Wissenschaft der Logik seyn. Ich habe zu zeigen ge-

sucht, daß der s. g. Satz der Identität und des Widerspruchs wie der Satz der Causalität nichts andres sind, als solche immanente Gesetze, nach denen die unterscheidende Denkthätigkeit in ähnlicher Art wirkt und sich vollzieht, wie etwa die Schwerkraft nach dem Gesetze des Falles oder der Gravitation; und daß ebenso die logischen Kategorieen nichts andres sind, als die immanenten Normen (Beziehungs- oder Gesichts- und resp. Vergleichungspunkte), denen gemäß die unterscheidende Denkthätigkeit die einzelnen Unterschiede setzt, denen gemäß sie also in ähnlicher Art verfährt, wie etwa die in der einzelnen Pflanze wirkende vis formativa Stengel und Zweige, Blätter und Blüthen gemäß dem allgemeinen Typus der Pflanze überhaupt oder der bestimmten Pflanzengattung, der sie angehört, bildet. Sind diese Gesetze und Normen aber Normen und Gesetze der formirenden Denkthätigkeit, so können sie offenbar ebenfalls nur formaler Natur seyn. Von den beiden logischen Gesetzen leuchtet dies von selbst ein. Aber auch die Kategorieen sind, wie ich dargethan zu haben glaube, nur formal allgemeine Begriffe, die in unserm Denken ursprüglich zwar nicht als Begriffe, d. h. als bestimmt formirte, mit Bewußtseyn aufgefaßte Gedanken, wohl aber als jene Normen anfänglich unbewußt wirken und unsere unterscheidende Denkthätigkeit leiten. Sofern sie dies thun, erhält ihnen gemäß jeder Gedankeninhalt zugleich mit seiner Entstehung im Bewußtseyn auch seine bestimmte Form, und nur in dieser Form und dadurch, daß er sie zugleich mit seiner Entstehung erhält, kommt er uns zum Bewußtseyn. Die abstrahirende Trennung dieser Form von ihrem Inhalte ist also ebenso unmöglich und widersinnig als etwa die Trennung der Form des Blattes vom Blatte selbst: wie das Blatt nicht mehr es selbst ist, wenn ich von seiner Form absehe oder sie zerstöre, ebenso hört der Gedanke auf er selbst zu seyn, wenn ich von seiner Form abstrahire. Wohl aber lassen sich die allgemeinen formalen Gesetze und Normen, nach denen jeder Gedanke formirt wird, für sich betrachten, d. h. das reflektirende Denken kann sie von den ihnen gemäß formirten Gedanken und deren Formen

in ähnlicher Art absondern, wie etwa das Gesetz der Schwere oder der allgemeine Pflanzentypus sich vom einzelnen Falle und resp. von einzelnen Pflanzenexemplaren absondern läßt. Ja obwohl jene Gesetze und Normen nur immanent in unserm unterscheidenden Denken wirken und nur immanent in den ihnen gemäß formirten Gedanken sich ausdrücken, obwohl also diese Gedanken der Inhalt (Stoff) sind, an dem die Kategorieen als formale Begriffe zur Erscheinung kommen, so muß doch die Logik, wenn sie sich wissenschaftlich ausführen will, sie von ihrem Inhalte nothwendig absondern und für sich betrachten: sie kann dies ebensowenig vermeiden, als die Naturwissenschaften im Stande sind, die Gesetze der Schwere, der Bewegung &c. wissenschaftlich zu erörtern, ohne sie von den einzelnen Dingen, Stoffen, Formen, in denen sie wirken, abgesondert für sich darzulegen; denn nur dadurch erhalten sie die Form der Allgemeinheit, die ihnen als Gesetzen zukommt.

Nur darum also, weil es die Logik in diesem Sinne mit nur formalen Gesetzen, Normen, Begriffen, abgesehen von deren Inhalte, zu thun hat, ist und bleibt sie eine nur „formelle Wissenschaft", ungeachtet und unbeschadet der vollen Einsicht, — die gerade von ihr selbst ausgeht und begründet wird —, daß keine Form ohne Inhalt existirt und möglich ist. Ich glaube mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß auch Baader in demselben oder doch in einem naheverwandten Sinne seinen obigen Ausspruch verstanden wissen wollte.

Dagegen scheint Baader nach den allgemeinen, ganz unausgeführten Grundzügen, in denen er seine Ansicht mehr andeutet als ausspricht, die Logik in eine weit engere Verbindung mit der Metaphysik und eine größere Abhängigkeit von ihr zu setzen, als nach meiner Ueberzeugung zuläßig ist. Für diesen Anschein spricht seine Behauptung, daß die Logik die Formirungslehre „oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist" sey, daß sie nur insofern eine formelle Wissenschaft sey, als „der Logos die Urform und die Logik die Lehre vom Logos sey oder seyn sollte". Dafür spricht seine ganze Philosophie, die

er überall ausdrücklich als „religiöse Philosophie“ bezeichnet. Dennoch glaube ich, daß dieser Schein eben nur ein Schein ist, und daß Baader in Wahrheit das Band zwischen Logik und Metaphysik nicht enger zog, als es zu ziehen ist.

Wenn es sich um den Platz der Metaphysik im philosophischen System und um ihr Verhältniß zu andern Disciplinen handelt, so kommt Alles darauf an, die Stellung der Metaphysik als fertiger, begründeter Wissenschaft von ihrer Stellung als werdender, erst zu begründender Wissenschaft zu unterscheiden. Kein System, das über sich selbst im Klaren ist, kann mit der Metaphysik als schlechthin erster Disciplin, als philosophia prima anfangen, — aus dem einfachen Grunde, weil es entschieden unwissenschaftlich ist, mit einem Erkenntnißobjekt zu beginnen, dessen Existenz überhaupt oder doch als Objekts der menschlichen Erkenntniß und Wissenschaft bestritten und bezweifelt wird. Es giebt und gab bekanntlich genug Philosophen, welche Gott (das Absolute), den Hauptgegenstand der Metaphysik, schlechtweg oder doch als Objekt wissenschaftlicher Erkenntniß leugneten, ja den bloßen Gedanken des Absoluten für unvollziehbar, seine Vollziehung für eine leere Illusion erklärten. Die Metaphysik hat mithin, ehe sie an die wissenschaftliche Darstellung ihres Objekts gehen kann, die Existenz, Erkennbarkeit, Denkbarkeit desselben nachzuweisen, — d. h. sie stützt sich nothwendig auf die Erkenntnißwissenschaft und, sofern die Logik ein wesentliches Complement derselben ist, auf die Logik. Insofern sind Erkenntnißwissenschaft und Logik im System der Philosophie nothwendig vor die Metaphysik zu stellen, weil sie die Voraussetzungen ihrer Möglichkeit sind. Nachdem dagegen diese Möglichkeit dargethan, die Metaphysik als Wissenschaft begründet und ausgeführt ist, so leuchtet ebenso von selbst ein, daß vom Inhalte der Metaphysik der Inhalt aller übrigen Disciplinen abhängig seyn muß, ja daß in gewissem Sinne alle übrigen Disciplinen des Systems nur als Theile der Metaphysik zu betrachten sind. Denn wie das Absolute nothwendig das Urbestimmende ist, von dem das Wesen der Welt wie des Men-

schen bedingt und gesetzt ist, so ist von der Wissenschaft des Absoluten nothwendig alle übrige Wissenschaft bedingt und bestimmt. Insofern steht offenbar die Metaphysik an der Spitze oder im Centrum des Systems, und alle übrigen Disciplinen sind nur weitere Ausführungen der Idee des Absoluten, Consequenzen der Auffassung desselben.

Daß nun Baader der Metaphysik eine diesen Gesichtspunkten entsprechende Stellung gab, erhellet deutlich aus mehreren Stellen seiner Erkenntnißwissenschaft. In dem einleitenden Theile der Vorlesungen über religiöse Philosophie, der „vom Erkennen überhaupt" handelt, erklärt er (S. 184.) ausdrücklich, daß „man schlechterdings nicht von der Erkenntniß eines Andern zur Selbsterkenntniß zu gelangen vermag, falls man jene (und nicht die letztere) als die primitive setzt, und daß man bei einem solchen Nachsetzen des Selbstbewußtseyns dem Wissen eines Andern immer nur entweder dem einseitigen subjektiven Idealismus, oder dem einseitigen objektiven Realismus sich preisgegeben sieht." Hieraus ergiebt sich, daß nach seiner Ansicht die Erkenntnißwissenschaft nicht etwa (metaphysisch) vom Gottesbewußtseyn, sondern (logisch und psychologisch) vom Selbstbewußtseyn auszugehen habe. Die Erkenntnißwissenschaft aber war ihm die philosophia prima, was er schon dadurch deutlich zu erkennen giebt, daß er ihr als „einleitendem Theil" in den Vorlesungen über religiöse Philosophie den ersten Platz anweist. In Uebereinstimmung damit hat der Hr. Herausgeber, gewiß der gründlichste Kenner der Baader'schen Philosophie, alle Schriften zur Erkenntnißwissenschaft im ersten Bande der sämmtlichen Werke zusammengestellt. — Daß andrerseits Baader, der eine Metaphysik, eine religiöse Philosophie, eine Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen nicht nur anerkennt, sondern in ihr recht eigentlich seinen Standpunkt nimmt, von der Metaphysik alle übrigen Disciplinen abhängig macht, ist nur eine Consequenz dieses Standpunkts, über dessen Berechtigung sich streiten läßt, dessen Begründung, wie sie Baader giebt, keineswegs völlig genügend erscheint, aus dem aber nothwendig folgt, daß ihm auch die

Logik, obwohl keineswegs die ganze Metaphysik selbst, doch „metaphysisch ist, die Metaphysik auch die Logik enthält."

Nimmt man es mit dem letzteren Ausdruck des Hrn. Herausgebers streng, so würde freilich folgen, daß die Logik als enthalten in der Metaphysik, also als Theil derselben, auch erst zu behandeln sey, nachdem die Metaphysik als Wissenschaft begründet und principiell ausgeführt worden. Dies müßte ich aus dem angegebenen Grunde bestreiten, und der Logik, gegenüber der Metaphysik, diejenige Selbständigkeit vindiciren, die ihr eben damit zukommt, daß sie als Complement der Erkenntnißwissenschaft zu fassen ist und ihrerseits die Idee des Absoluten als selbstbewußten absoluten Geistes, als persönlichen Gottes mitzubegründen hat. Allein offenbar hat der Hr. Herausgeber mit jenem Ausdrucke nur andeuten wollen, daß die Logik noch in einer engeren Verbindung mit der Metaphysik stehe als die übrigen Wissenschaften. Dies ist insofern vollkommen richtig, als in der Metaphysik, wenn man sie selbständig ohne unmittelbaren Anschluß an die Logik behandelt, die Grundprincipien der letzteren mit erörtert werden müssen, wenigstens von Denjenigen, der mit Baader das Absolute als selbstbewußten Geist faßt. Denn als selbstbewußter und somit wissender, erkennender Geist kann Gott, wenn auch in jeder andren Beziehung sein Wissen vom menschlichen sich unterscheidet, logisch doch nur nach denselben Gesetzen denken, wissen, erkennen, die dem menschlichen Denken und Bewußtseyn, dem menschlichen Erkennen und Wissen zu Grunde liegen. Wenigstens würden wir, die wir über die Natur unsers menschlichen Denkens schlechthin nicht hinaus können, ein Denken, das nach ganz andern logischen Gesetzen und Normen sich vollzieht, nicht als Denken bezeichnen können, ja den Gedanken eines solchen Denkens gar nicht zu fassen, also auch Gott nicht als Geist anzuerkennen vermögen: die logischen Gesetze und Normen sind so sehr die Grund- und Wesensbestimmungen des Denkens, daß mit ihnen nothwendig auch das Denken selbst ein Andres wird, — aufhört, Denken zu seyn. Nur weil Gott in seiner absoluten Wesensbestimmung die logischen

Gesetze und Normen als solche für sein eignes Denken, Wissen und Erkennen gesetzt hat, nur darum sind sie zugleich logische Gesetze und Normen unsers Denkens, Erkennens und Wissens; und nur sofern unser Denken und Erkennen nach denselben logischen Gesetzen wie das göttliche verfährt, kann es auf eine, wenn auch nicht absolute, vollkommene und vollständige, doch immerhin auf eine Erkenntniß der Wahrheit in der Nachbildung der göttlichen Erkenntniß Anspruch machen. Müssen sonach diese Sätze in einer Metaphysik, die das Absolute als selbstbewußten Geist faßt, nothwendig ihre nähere Erörterung finden, so tritt eben damit die Logik als Theil in die Metaphysik ein, ohne daß deshalb ihre selbständige Stellung als Complement der Erkenntnißwissenschaft und somit als Voraussetzung der Metaphysik aufgehoben würde. —

Diese Doppelstellung der Logik will wohl auch der Hr. Herausgeber andeuten, wenn er bemerkt, „daß wir eine theosophische und eine anthroposophische Logik zu unterscheiden haben, und daß die anthroposophische Logik ihre letzte Vollendung nur in und durch ihre Begründung in der theosophischen erhalte, indem nur aus dem absoluten Denken das Denken des endlichen Geistes überhaupt und die Bedeutung des Denkens für das zeitliche, unganze, im Streben zur Vollendung begriffene Denken und Erkennen zu begreifen sey." Darf ich diese Aussprüche im oben angegebenen Sinne auffassen, so glaube ich nicht nur, daß sie Baaders Meinung im Wesentlichen treffen, sondern bin auch selbst mit ihnen vollkommen einverstanden. Nur meine ich, daß die anthroposophische und die theosophische Logik nicht als zwei besondre Disciplinen zu behandeln sind, sondern daß die anthroposophische, d. h. die von der Natur des menschlichen Denkens ausgehende Logik, die theosophische in sich befassen muß, indem sie von ihrem Standpunkte aus nachzuweisen hat, daß wir zufolge der Natur unsers Denkens genöthigt sind, nicht nur ein absolutes Denken als jene urbestimmende Macht alles natürlichen wie geistigen Seyns überhaupt anzunehmen, sondern auch die logischen Gesetze und Normen unsers Denkens auf dieses gött-

liche schöpferische Denken zurückzuführen und mit den Normen und Gesetzen, die letzteres sich selber gegeben, für identisch zu halten. Denn nur durch diesen Nachweis kann sich die Logik als selbständige, von der Psychologie und der Metaphysik unterschiedene Wissenschaft ausweisen. Wird nämlich die Logik nur anthroposophisch d. h. nur als Wissenschaft von den Gesetzen und Normen des menschlichen Denkens gefaßt, so hat sie an und für sich gar keine Beziehung zu den Grundbestimmungen des reellen Seyns der Dinge: unsere Denkgesetze, Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Folgerungen haben dann nur eine subjektive Geltung für uns, keine allgemeine objektive für die Natur der Dinge und deren Erkenntniß; der ganze Inhalt der Logik reicht mithin nicht über die Natur unsers Geistes hinaus, und fällt demnach nothwendig in die Psychologie als die Wissenschaft vom menschlichen Geiste hinein, d. h. die Logik kann in Wahrheit nicht als Logik, sondern nur als ein Theil der Psychologie betrachtet werden. Logik kann sie nur heißen, wenn sie nicht bloß für unser Denken, sondern auch für die allgemeinen (also ideellen) Grundbestimmungen des objektiven Seyns gilt, und für diese kann sie nur gelten, sofern sie Bestimmungen (Gedanken) eines absoluten, dieselben Gesetze und Normen befolgenden Denkens sind. Umgekehrt wird sie nothwendig von der Metaphysik absorbirt, wenn sie nur theosophisch behandelt, d. h. ihre Gesetze und Normen nur als Bestimmungen des absoluten Denkens, nicht zugleich auch psychologisch aus der Natur des menschlichen Denkens nachgewiesen werden. Die anthroposophische und die theosophische Logik d. h. das psychologische und metaphysische Element der Logik gehören mithin so untrennbar zusammen, daß nur in ihrer Einigung und gegenseitigen Durchdringung das Wesen der Logik als solcher besteht.

Ich glaube durch die bisherige nähere Erörterung der Baader'schen Principien meinen obigen Ausspruch gerechtfertigt zu haben, daß Baader und mit ihm der Hr. Herausgeber seiner Werke, obwohl weit entfernt die (Hegel'sche) Identification der Logik mit der Metaphysik zu billigen, doch entschiedene Gegner

der alten formalistischen Logik sind, und wenn sie für eine von beiden Partei nehmen müßten, sich auf die Seite der speculativen Logik stellen würden.

Den gerade entgegengesetzten Standpunkt nimmt Drobisch ein, d. h. er schlägt zwar ebenfalls eine vermittelnde Richtung ein, er erkennt an, daß die alte formale Logik Mängel zeigt, denen abgeholfen werden muß; aber im Kampfe der speculativen und formalen Logik nimmt er entschieden Partei für die letztere.

Den Hauptmangel der bisherigen Behandlung der formalen Logik findet Drobisch darin, daß „sie den empirischen Ursprung ihrer ersten Anfänge verleugnet habe und daraus ein Bestreben entstanden sey, Denken und Erkennen von vornherein auseinander zu halten", — eine Ansicht, der auch noch die erste Ausgabe seiner eignen Logik sich zugeneigt habe. Er behauptet aber, daß mit der Beseitigung dieser Ansicht keineswegs die formale Logik zusammenbreche. Denn es sey nicht richtig, was ihr Trendelenburg vorwerfe, daß sie den Begriff, das Urtheil, den Schluß allein aus der auf sich bezogenen Thätigkeit des Denkens verstehen wolle und daher das Denken von dem Gegenstande, wie etwa den aufnehmenden Spiegel von dem einfallenden Lichtstrahle, trenne. „Die formale Logik setzt nicht ein reines Denken voraus und unternimmt es nicht, die Formen eines solchen in abstracto zu zergliedern oder zu entwickeln; ihre Voraussetzung ist vielmehr das concrete, mit dem Erkennen verschmolzene Denken, aus welchem sie ihre Grundformen durch Abstraktion gewinnt, diese dann aber nach Gesetzen, welche sich aus der Betrachtung ihrer Verhältnisse ergeben, mit einander verknüpft und dadurch zu abgeleiteten Formen gelangt. Formen ohne Inhalt kennt sie nicht, sondern nur solche, die von dem besondern Inhalt, der sie erfüllen mag, unabhängig sind, und für die also der Inhalt, dessen sie nie ganz entbehren können, unbestimmt und zufällig bleibt." Jene Grundformen des Denkens, fügt Drobisch hinzu, werden auf ähnliche Weise gewonnen wie die Grundformen der Geometrie, die auch

mit die Reste sind, welche die Abstraktion von den physicalischen und chemischen Eigenschaften der sinnlich wahrgenommenen Körper übrig läßt (Vorrede S. IV.).

Mit der Anerkenntniß, daß die Logik das „concrete, mit dem Erkennen verschmolzene Denken" zu ihrer Voraussetzung habe, ist den Gegnern der bisherigen formalen Logik eine große Concession gemacht, die weiter reichen dürfte, als es auf den ersten Blick scheint. Denn hat es sonach die Logik nicht bloß mit den Grundformen des Denkens in seiner s. g. Reinheit, d. h. als rein subjektiver Thätigkeit des Geistes, sondern ebenso sehr mit den Grundformen des Erkennens zu thun, so wird sie sich unmöglich der Untersuchung entziehen können, wie denn die logischen Grundformen, also unsere Begriffe, Urtheile, Schlüsse, nicht bloß Denkformen, sondern auch Erkenntnißformen seyn können, d. h. sie wird die Frage beantworten müssen, ob und wiefern die logischen Grundformen nicht bloß psychologisch und subjektiv für unser menschliches Denken, sondern auch ontologisch und objektiv für das reelle Seyn der Dinge Geltung und Bedeutung haben? Wie der Mathematik aller objektive Werth abgesprochen werden müßte, wenn die aus ihren Principien und Grundformen abgeleiteten Resultate ihrer Demonstrationen und Rechnungen mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmten, so würde die Logik nicht nur alle objektive Bedeutung, sondern auch die Stellung einer selbständigen Wissenschaft verlieren und zum bloßen Anhängsel der Psychologie herabsinken, wenn ihre Grundformen und die aus ihnen abgeleiteten Formen für die Objektivität der Dinge oder, was dasselbe ist, für unsere Erkenntniß keine Geltung hätten. Wird aber diese Geltung behauptet, so scheint unvermeidlich die Logik sowohl den letzten Grund und primitiven Ursprung ihrer Formen als auch das Verhältniß des Denkens zum Seyn erörtern zu müssen. Damit kommt sie nothwendig in ein unmittelbares Verhältniß zur Metaphysik: jene Erörterung ist metaphysischer Natur, mit ihr tritt in die Logik selbst ein metaphysisches Element ein.

Drobisch scheint dies auch nicht zu verkennen. Er bemerkt

ausdrücklich, daß, obwohl die allgemeinsten Formen der innern und äußern Erfahrung der Boden seyen, aus dem die Logik ihre abstrakten Grundbestimmungen zu ziehen habe, durch diese empirische Begründung doch keineswegs eine höhere speculative Auffassung abgeschnitten werde, so wenig als die Mathematik, dadurch daß sie Raum, Zeit, Bewegung ꝛc. als gegeben betrachte, tieferen metaphysischen Untersuchungen über diese ihre Voraussetzungen in den Weg trete; die Bedeutung auch der Formen des Denkens für das absolute Seyn und Wissen werde nur die Metaphysik feststellen können. Er behauptet bloß, daß, da die Formen des Denkens in der Erfahrung nur zur concreten Erscheinung kommen, man den natürlichsten Anfang der Logik gewinne durch Betrachtung der allgemeinsten Erkenntnißformen, der Vielheit der Dinge, ihrer Beschaffenheiten und Beziehungen. Seine Ansicht, wenn wir ihn recht verstehen, geht also dahin, daß die Logik in Beziehung auf den letzten Grund und die objektive Geltung ihrer Formen eine metaphysische Seite habe, daß aber diese Seite nicht in der Logik selbst, sondern in der Metaphysik zu erörtern sey. Die Logik habe vielmehr die Geltung der Denkformen für das objektive Seyn oder unsere Erkenntniß vorauszusetzen: sie könne und dürfe dies, weil jene Geltung erfahrungsmäßig feststehe; sie müsse es, weil sie sonst von der Speculation (Metaphysik) abhängig würde.

Sonach ergiebt sich, daß auch Drobisch im Allgemeinen einen vermittelnden Standpunkt einnimmt. Ich würde mit seiner obigen Ansicht einverstanden seyn, — denn auch ich glaube, daß die Logik nicht von metaphysischen Erörterungen, sondern von der (gegebenen) Natur unsers Denkens auszugehen habe; — aber es scheint mir fraglich, ob die logischen Grundformen (Gesetze, Normen) sich richtig auffassen, wissenschaftlich begründen und vollkommen verständlich machen lassen, wenn ihre objektive Geltung nur vorausgesetzt wird, und ob nicht mit ihrer richtigen Auffassung und Herleitung ihre metaphysische Bedeutung so unmittelbar verknüpft ist, daß mit jener auch diese dargelegt werden muß. Sehen wir daher zu, wie Drobisch die

logischen Grundformen faßt und wie er sie gewinnt und begründet.

Sofern er ausdrücklich die innere und äußere Erfahrung für die Basis der logischen Untersuchungen erklärt, scheint er zunächst im Allgemeinen auf demselben Boden zu stehen, den die im vorigen Hefte besprochenen Englischen, Französischen und Niederländischen Werke einnehmen. Allein hier zeigt sich recht, welch' großer Unterschied in dem anscheinend äußerlichen Umstande liegt, daß wir dort nur denkende Naturforscher von anerkennenswerthem Scharfsinn und philosophischer Begabung vor uns haben, hier dagegen ein Philosoph im engern Sinne des Worts, ein bedeutender Vertreter eines vollständig durchgeführten philosophischen Systems uns entgegentritt. Damit ändert sich sogleich der allgemeine Begriff der Erfahrung selbst. Drobisch erklärt zwar ebenfalls von vornherein, alle unsere Erkenntniß sey theils unmittelbare, theils mittelbare, und jene beruhe auf gegebenen Thatsachen entweder der sinnlichen Wahrnehmung oder des Bewußtseyns, diese auf dem, was sich durch Denken aus diesen Thatsachen ableiten lasse. Allein dies ist insofern ganz richtig, als einerseits aller Inhalt unserer Erkenntniß nur an und mittelst der Erfahrung uns zum Bewußtseyn kommt, und andrerseits, wie Drobisch ausdrücklich bemerkt, unter den „Thatsachen des Bewußtseyns" auch Das begriffen ist, was wir die Natur unsers Geistes und resp. unsers Denkens genannt haben. Diese Natur ist für uns offenbar etwas thatsächlich Gegebenes und kann uns also nur durch innere Wahrnehmung, durch Reflexion auf unser geistiges Thun und Leiden zum Bewußtseyn kommen. Aber indem sie zugleich eine Nothwendigkeit für unser Denken involvirt, so und nicht anders zu verfahren, also jene Denknothwendigkeit, auf die ich immer wieder hinweisen muß, ist sie zugleich eine Quelle selbständiger, von der äußern Erfahrung unabhängiger Gewißheit und Evidenz, selbständiger Erkenntniß. Daß dies Drobisch's Meinung ist, sagt er selbst, wenn er in der Vorrede erklärt, das Allgemeine und Nothwendige sey kein Ergebniß der Erfahrung, sondern des Denkens,

und wenn er weiterhin behauptet: „Was wir den inneren Zusammenhang der Dinge nennen, ist nicht bloß ein solcher, den wir ihnen andichten, sondern ein wirklicher, aber erkennbar ist er nur durch Denken." Es geht aber auch schon daraus hervor, daß er zu den Thatsachen, auf welchen unsere unmittelbare Erkenntniß beruht, nicht bloß die der äußern und innern Erfahrung, sondern auch „diejenigen Elementarerkenntnisse" rechnet, „die wie die Axiome der Arithmetik und Geometrie oder die einfachsten Verhältnisse des Schönen und Guten (z. B. der Wohlkang consonirender Töne, die sittliche Schönheit des Wohlwollens), einer Ableitung aus andern Erkenntnissen weder fähig noch bedürftig sind." Darin geht er sogar weiter als ich selbst. Denn m. E. kommen jene Erkenntnisse uns nicht nur ebenfalls bloß an und mittelst der Erfahrung zum Bewußtseyn, sondern sie sind auch einer Ableitung aus der Natur unsers Geistes wohl fähig, und ich habe hinsichtlich der s. g. logischen Gesetze, auf welche die Hauptaxiome der Mathematik sich zurückführen lassen, eine solche Ableitung in meinem Systeme der Logik versucht.

Demgemäß gründet Drobisch die Logik nicht auf s. g. Erfahrungssätze, sondern auf eine wissenschaftliche Untersuchung unsres Denkens. Diese kann nach seiner Ansicht entweder auf die „Bedingungen und Gesetze" des Denkens, sofern es eine Thätigkeit unsers Geistes ist, gerichtet werden, und daraus ergeben sich „die Naturgesetze des Denkens." Oder sie kann dasselbe als „das Werkzeug zur Erwerbung mittelbarer Erkenntniß, das nicht nur einen richtigen, sondern auch einen fehlerhaften Gebrauch zuläßt und im ersten Falle zu wahren, im andern zu falschen Ergebnissen führt", zu ihrem Gegenstande machen, und damit festzustellen suchen, was die „Normalgesetze für unser Denken seyen, die Vorschriften (Normen), nach denen es sich zu richten hat, um zu wahren Ergebnissen zu führen." Die Erforschung der Naturgesetze des Denkens sey eine Aufgabe der Psychologie, die Feststellung seiner Normalgesetze die Aufgabe der Logik. Hier ist der erste Punkt, wo ich von Dro-

bisch abweiche. Nach meiner Ansicht sind nicht bloß die Normalgesetze, d. h. Gesetze, welche „wie die bürgerlichen Gesetze Gebote und Verbote über Thun und Lassen, die Sittengesetze Vorschriften für das Wollen und Thun und in diesem Sinne Normen sind, die dem Wollen und Handeln zum Regulativ dienen sollen, so nur Vorschriften für das Denken seyn sollen, die dieses zu befolgen hat, um richtig zu seyn und zu wahren Erkenntnissen zu führen", sondern auch eigentliche Naturgesetze unsers Denkens in der Logik zu verhandeln, ja an die Spitze derselben zu stellen; aber freilich nur die Naturgesetze unserer unterscheidenden Denkthätigkeit. Der s. g. Satz der Identität und des Widerspruchs und die darauf sich gründenden Gesetze, wie der Satz des ausgeschlossenen Dritten und das Gesetz der conträren Gegensätze (wonach wir dasselbe Ding zwar wohl als roth und schwer oder glatt 2c., nicht aber als roth und gelb denken können) sind eigentliche Naturgesetze, die unser Denken nicht bloß (wie unser Wille die Rechts- und Sittengesetze) befolgen oder nicht befolgen kann, sondern die es unwillkührlich befolgen muß. Denn wir müssen nothwendig ein Dreieck auch als Dreieck und können es unmöglich als einen Kreis denken, ebensowenig als wir einen viereckigen Triangel oder ein hölzernes Eisen zu denken vermögen; und wenn sich dennoch oft genug in eine Reihe zusammenhängender Gedanken ein eigentlicher Widerspruch einschleicht, so geschieht dies (wie auch Drobisch anerkennt) nur dadurch, daß wir sozusagen in Worten denken und mit den Worten unklare und unbestimmte Begriffe verbinden. Drobisch freilich betrachtet den Satz der Identität nur als ein Urtheil und zwar als das „einzige bejahende Urtheil, dessen Gültigkeit unabhängig von der besondern Beschaffenheit der Materie unmittelbar einleuchte." Allein auch hierin kann ich nicht mit ihm einverstanden seyn. Denn zunächst erhält dieses Urtheil schon dadurch, daß es jenes „einzige bejahende" ist und daß es zugleich als „Grundsatz der Einerleiheit (principium identitatis)" auftritt, eine höhere Dignität und unterscheidet sich so bedeutsam von allen übrigen Urtheilen, daß der Grund dieser

Verschiedenheit wenigstens näher zu erörtern gewesen wäre. Sodann aber ist es offenbar in Wahrheit das „Princip“ alles Urtheilens und Schließens, ja alles Erkennens, alles Denkens und Vorstellens überhaupt. Denn wir vermöchten weder ein richtiges noch ein unrichtiges Urtheil zu fällen, wir vermöchten schlechthin nichts zu erkennen und überhaupt gar keine bestimmte Vorstellung zu haben, wenn jedes Ding nicht sich selber gleich wäre und wir A nicht als A, sondern zugleich als nicht-A dächten. Eben damit aber erweist sich jenes angebliche Urtheil als kein bloßes Urtheil, sondern als ein nur in der Form eines Urtheils ausgesprochenes Denkgesetz, das, weil es in der Natur unsers Denkens liegt und diese Natur selbst ausdrückt, nothwendig ein Naturgesetz unsers Denkens genannt werden muß: nur weil es ein solches ist, d. h. weil wir nur ihm gemäß die reellen Dinge als solche vorstellen können, übertragen wir es zugleich unwillkührlich auf das reelle Seyn. Jedenfalls ist es eine Inconvenienz, wenn Drobisch den Satz der Identität nur als ein Urtheil betrachtet, und ihn einerseits doch unter den „Bedingungen“ der logischen Gültigkeit aller Urtheile abhandelt, andrerseits aber dem Satze des Widerspruchs, der doch nur die Kehrseite von jenem ist, offenbar den Charakter eines Gesetzes beilegt, indem er ausdrücklich bemerkt: „der Grundsatz des Widerspruchs behauptet die Ungültigkeit eines von zwei Urtheilen, von denen das eine dem Subjekte ein Prädicat beilegt, welches das andre ihm abspricht“, und selbst für ihn die Formel aufstellt: „Ein und derselbe Begriff kann nicht das Nämliche seyn und auch nicht seyn.“ Diese Formel, obwohl sie die Gestalt eines Urtheils trägt, ist offenbar eine Gesetzesformel, und ebenso offenbar beruht das Gesetz und die von ihm proclamirte Ungültigkeit eines Urtheils auf der Unmöglichkeit, das Widersprechende zu denken. Ein bloßes Urtheil kann aber unmöglich die „Bedingung“ der Gültigkeit und resp. Ungültigkeit aller Urtheile seyn; sonst wäre die Bedingung ja von dem durch sie Bedingten gar nicht unterschieden, also überhaupt keine Bedingung, oder

was dasselbe ist, die Gültigkeit aller Urtheile beruhte auf der Gültigkeit zweier Urtheile, also auf sich selbst.

Dagegen stimme ich mit Drobisch darin völlig überein, daß die Gesetze der Begriffs- und Urtheilsbildung und damit des Schließens, so weit sie auf der Anwendung der logischen Kategorieen beruhen, nur normativer Art sind. Denn obwohl wir nur dadurch, daß wir gemäß den Kategorieen die Dinge (unsere Sinnesempfindungen — Perceptionen) unterscheiden, zu bestimmten Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen gelangen und somit gemäß den Kategorieen überhaupt die Dinge unterscheiden müssen, so sind wir doch in der Wahl derjenigen einzelnen Kategorie, nach der wir die Dinge jeweilig unterscheiden wollen, nicht beschränkt. Wir können sie daher bloß nach ihrer Größe, Gestalt oder äußerlichen Qualität unterscheiden, womit wir auch nur oberflächliche, unsichere Begriffe und Urtheile erhalten; wir können sie aber auch nach ihrer Wesenheit, nach Grund und Ursache 2c. unterscheiden, womit unsere Begriffe einen ganz andern Inhalt gewinnen. Außerdem sind die Kategorieen selbst insofern nur Normen unserer unterscheidenden (Begriff- und Urtheilbildenden) Thätigkeit, als wir zwar ihnen gemäß unterscheiden oder sie beim Unterscheiden anwenden müssen, aber unser Unterscheiden selbst nicht durch sie bestimmt ist und sie daher genau oder ungenau, sorgfältig oder nachlässig anwenden kann, womit wir dann auch genaue oder ungenaue, bestimmte oder unbestimmte Begriffe und Urtheile erhalten. Der ungenaue Begriff, das ungenaue Urtheil ist aber auch theilweis wenigstens unrichtig.

Ebenso freue ich mich, in der Bestimmung derjenigen Seite oder Thätigkeit unsers Denkens, welche allein Gegenstand der logischen Untersuchung seyn kann, mich mit Drobisch in Uebereinstimmung zu finden. Denn wenn er bemerkt, jedes Denken sey ein Zusammenfassen eines Mannichfaltigen von Vorstellungen in eine Einheit gemäß den Beschaffenheiten des in ihnen Vorgestellten und den Verhältnissen (Beziehungen) dieser Beschaffenheiten zu einander, sogleich aber hinzufügt, unter Zusammenfas-

sung sey nicht bloß an Verbindung, Verknüpfung, sondern auch an Sonderung, Trennung zu denken, da auch bei dieser das Getrennte doch in Vergleichung, in ein Verhältniß komme und also zusammengedacht werde; und wenn er sodann das Mannichfaltige, welches das Denken in eine Einheit zusammenfaßt, als den „gegebenen Inhalt" der Vorstellungen für die Materie des Denkens, die Art und Weise der Zusammenfassung desselben für seine Form erklärt, und demgemäß der Logik die Aufgabe stellt, die von der Besonderheit des materiellen Inhalts unabhängigen Formen des richtigen Denkens zu bestimmen, — so ist es danach offenbar die unterscheidende Thätigkeit unsers Denkens, die auch nach ihm den Gegenstand der Logik bildet. Denn alles Unterscheiden ist, wie schon bemerkt, nicht nur ein Sondern und Trennen, sondern auch ein Zusammenfassen, und involvirt zugleich ein Beziehen; und da es seiner Natur nach eines Stoffes bedarf, den es unterscheidet, oder wenn er bereits an sich unterschieden ist, nur nach-unterscheidet, so ist es insofern nur eine formelle Thätigkeit, als es dem Stoffe (sey es an sich oder nur für unser Bewußtseyn) seine Form d. i. seine Bestimmtheit giebt. Andrerseits ist es nur die unterscheidende Thätigkeit und keine andre, durch die Alles seine Form erhält: nur durch Unterscheiden gewinnen unsere Vorstellungen ihre Bestimmtheit und nur in und kraft ihrer Unterschiedenheit sind die Dinge bestimmte. Die Logik hat also die Gesetze und Normen dieser Form gebenden Denkthätigkeit zu erforschen und zu zeigen, wie sich aus ihnen die „abgeleiteten" logischen Formen, des Begriffs, des Urtheils, des Schlusses, ergeben. Demnach ist es m. E. vollkommen richtig, wenn Drobisch die Logik nicht nur für eine allgemeine formale Wissenschaft erklärt, sondern hinzufügt, daß „die Beurtheilung der materiellen Wahrheit des dem Denken Gegebenen und des daraus durch Denken Abgeleiteten außerhalb des Bereichs der Logik liege, indem diese für nichts weiter einstehen könne, als daß, wenn das Gegebene materielle Wahrheit hat, auch das daraus Abgeleitete wahr seyn muß", — d. h. daß ein formell richtiger Schluß immer logisch wahr bleibt,

gesetzt auch, daß seine Prämisse falsch und also auch der Schluß materiell unwahr wäre.

Nur in der Ableitung und Begriffsbestimmung jener logischen Formen kann ich dem geehrten Hrn. Verf. nicht beistimmen. Er führt die logische Form des Begriffs durch die Erklärung ein: „Sofern das Denken an den Vorstellungen nur das betrachtet, was in ihnen vorgestellt wird, das Vorgestellte, und absieht von allen subjektiven Bedingungen des Vorstellens — der Art und Weise wie vorgestellt wird, — sowie von jedem äußern Zusammenhange, in dem das Vorgestellte vorkommen mag, bildet es Begriffe. Ein Begriff, wie oft er auch gedacht werden und in wie mannichfaltigen Verbindungen mit andern Begriffen er sich wiederholen mag, ist daher doch als Begriff nur einer und derselbe, er ist allen den Verbindungen, in welchen er, durch Denken wiederholt, vorkommt, gemeinsam und kann insofern eine allgemeine Vorstellung genannt werden." Drobisch unterscheidet diese Allgemeinheit ausdrücklich von dem durch Abstraktion erzeugten Allgemeinen (der Gattungsbegriffe), von dem er später handelt, und bemerkt, daß jene nicht durch Abstraktion entstehe, sondern durch Auflösung der zufälligen Verbindungen, in welchen der Begriff wie er ist, vorkommt. „Himmelblau kann an Blumen, Gemälden, Kleiderstoffen, der Ton a in verschiedenen Accorden vorkommen: werden beide Vorstellungen von allen diesen Verbindungen isolirt, so erhält man die allgemeine Vorstellung oder den Begriff des Himmelblaus und des Tones a, der jedoch durch diese Isolirung auf keine Weise abstrakt wird, sondern die ganze individuelle Eigenthümlichkeit behält, welche er in jenen Verbindungen hat, die durchaus nicht Arten des Himmelblaus oder des Tones a darstellen." Hiergegen muß ich einwenden, daß wenn es wirklich „eins und dasselbe" Himmelblau, „einer und derselbe" Ton ist, den wir in den verschiedenen Verbindungen, durch Denken wiederholt, vorstellen und durch Auflösung derselben für sich allein, „isolirt", fassen, so erhalten wir dadurch ja offenbar nur die Vorstellung dieses einzelnen To-

nes, dieser einzelnen bestimmten Farbe, keineswegs die Vorstellung eines Allgemeinen, der doch allein der Name einer „allgemeinen Vorstellung" zukommen kann. Das angeblich Allgemeine besteht hier nach Drobisch selbst nur darin, daß der einzelne Ton, die einzelne Farbe den verschiedenen Verbindungen „gemeinsam" ist. Aber von diesen Verbindungen wird ja ausdrücklich „abgesehen", sie werden ja „aufgelöst" und der Ton, die Farbe „isolirt"; eben damit aber wird ja gerade von dem Allgemeinen, das jenen Namen rechtfertigen soll, abgesehen: wie also kann die Vorstellung dieses isolirten Einzelnen eine allgemeine Vorstellung heißen? Würde es aber auch als ein den verschiedenen Verbindungen Gemeinsames festgehalten, so wäre es immer noch kein Allgemeines, sondern nur ein mehrfach „wiederholtes" Einzelnes. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch wenigstens ist das Allgemeine das mannichfaltigen einzelnen Dingen (Vorstellungen) gemeine, sie unter sich befassende und damit verbindende Eine und Selbige, das ihnen nicht darum gemeinsam ist, weil es in irgend einer Verbindung mit ihnen steht, aus der es auch abgetrennt werden kann, sondern das ihnen an ihnen selbst, immanent und unabtrennbar gemeinsam ist, weil es zu ihnen selbst gehört (ihr s. g. Wesen bildet). Wenn ich einen und denselben Menschen heute in seinem Zimmer, morgen auf der Straße, im Theater rc. sehe und mir ihn dann abgetrennt von diesen verschiedenen Umgebungen, „isolirt" vorstelle, so wird Niemand diese Vorstellung einen Begriff oder eine allgemeine Vorstellung nennen. Kurz, die Art und Weise, wie Drobisch hier den Begriff entstehen läßt, ist in Wahrheit nur der Denkproceß, durch den wir zunächst die bestimmte Anschauung und weiter die Vorstellung eines einzelnen Dinges gewinnen: letztere entsteht nur dadurch und erhält nur dadurch ihre volle Bestimmtheit, daß wir das Einzelne in allen den verschiedenen Umgebungen und Verbindungen, in denen es erscheint, als mit sich identisch fassen, indem wir es zugleich von allen andern Dingen unterscheiden und damit aus jenen Verbindungen absondern.

Damit ergiebt sich zugleich, daß ich auch mit des Verf. Begriffsbestimmung des Urtheils nicht einverstanden seyn kann. Nach ihm sind die Urtheile die „Formen der Entstehung des Begriffs im Denken." Denn wenn „das Denken aus den Vorstellungen Begriffe bildet, indem es das zu dem Was des Vorgestellten Gehörige zum Bewußtseyn bringt und das, was nicht dazu gehört, absondert, so geschieht dies in den Urtheilen, die daher theils beilegende, theils absprechende sind." Obwohl sonach die Begriffe erst aus den Urtheilen entstehen sollen, so soll doch in der Logik die Lehre von den Begriffsformen der von den Urtheilsformen vorausgehen müssen, weil „es sich bei der Ausführung zeigt, daß eine vollständige Darstellung der Urtheilsformen nur möglich sey, wenn die Formen der Begriffe als schon bekannt vorausgesetzt werden können." Schon diese auffallende Inconvenienz deutet darauf hin, daß das, was Drobisch hier Urtheil nennt, in Wahrheit noch kein Urtheil ist. Mir wenigstens scheint es unzweifelhaft, daß man nicht sagen kann: „jede unmittelbare Erkenntniß werde in der Form von Urtheilen zum denkenden Bewußtseyn gebracht." Wenn das Kind sich seine ersten bestimmten Anschauungen und resp. Vorstellungen bildet, indem es sich durch Wahrnehmung zum Bewußtseyn bringt, daß dieses einzelne Ding diese bestimmte Farbe, diese bestimmte Gestalt, Größe ꝛc. hat, so fällt es offenbar noch keine Urtheile im sprachgebräuchlichen Sinne des Worts, sondern es bildet sich eben erst seine einzelnen bestimmten Anschauungen, welche die nothwendigen Voraussetzungen aller Urtheile sind. Dies geschieht dadurch, daß es in der Wahrnehmung seine mannichfaltigen Sinnesempfindungen von einander unterscheidet und einige derselben zur Einheit verbindet, andre dagegen davon absondert. So bildet es sich z. B. die bestimmte Anschauung dieses Tisches, indem es seine Sinnesempfindungen des Braunen, Harten, Eckigen ꝛc. von einander unterscheidet, aber zugleich zu einer Einheit verbindet und sie von den Sinnesempfindungen des Weißen, Weichen, Runden, die es bei der Wahrnehmung dieses Bettes hat, absondert, — indem es also ganz dasselbe thut, was nach

Drobisch bei der Begriffsbildung durch Urtheile geschieht. Der Akt, den es dann weiterhin vollzieht, indem es denkt: dieses Ding (Bett) ist weiß, jenes (Tisch) ist braun, setzt voraus, daß es Weiß bereits als eine Bestimmtheit gefaßt und von Demjenigen, dem Etwas oder Seyenden, dem dieselbe zukommt, unterschieden hat, ist also ein ganz andrer Akt, der insofern die Begriffe von Etwas und Bestimmtheit voraussetzt, als er implicite Bett und Tisch, Weiß und Braun unter sie subsumirt: ein Urtheil ohne eine (wenn auch dunkle) Vorstellung eines Subjekts, von dem geurtheilt wird, und eines Prädicats, das ihm beigelegt oder abgesprochen wird, ist undenkbar. Jedenfalls kann nach allgemeinem Sprachgebrauche jenes erste Thun des Kindes kein Urtheilen genannt werden, und wollte man auch ein solches im weitern oder uneigentlichen Sinne darin finden, so ist doch unzweifelhaft, daß logisch nur die Urtheile im engern, eigentlichen Sinne von Bedeutung sind, d. h. diejenigen, in denen die Vorstellung eines Einzelnen unter die Vorstellung seines Allgemeinen subsumirt wird.

Kann ich schon mit den angeführten Begriffsbestimmungen nicht einverstanden seyn, so kann ich es noch weniger gutheißen, daß eine auf den Grund gehende Ableitung, eine eigentliche Begründung des Begriffs und Urtheils als logischer Formen fehlt. Auch die Gattungsbegriffe führt Drobisch im Folgenden nur durch die thatsächliche Bemerkung ein, daß unser Denken die gleichen Merkmale, die es in zwei oder mehreren auf die oben erörterte Art entstandenen Begriffen vorfinde, von den ihnen eigenthümlichen absondre und als Merkmale Eines Begriffs zusammenfasse, der sonach ausschließlich nur die jenen (Einzel-) Begriffen gemeinsamen Merkmale enthalte: dieser bloß durch Denken erzeugte, den (Einzel-) Begriffen selbst gemeinsame Begriff heiße die Gattung, jeder der ihn enthaltenden Begriffe eine Art dieser Gattung. Allein wie kommt unser Denken zu diesen Absonderungen und Zusammenfassungen und worin liegt die normative Gültigkeit der so entstehenden logischen Formen? wodurch und warum sind sie „Normalgesetze" des Denkens? Das Den-

ken ist zwar überhaupt „ein Zusammenfassen eines Mannichfaltigen in eine Einheit", das zugleich ein Sondern und Trennen involvirt. Aber daraus folgt nicht, daß es allgemeine, nothwendige, normative Formen (Arten und Weisen der Zusammenfassung), formelle „Normalgesetze" geben muß, die das Denken zu befolgen hat, um richtig zu seyn; es ist damit noch nicht die Basis aller logischen Operationen, die Berechtigung und Gültigkeit des Allgemeinen begründet, weder als allgemeiner Vorstellung noch als Begriff im engern Sinne. Und doch fordert Drobisch selbst mit Recht von der Logik, daß sie ihre normativen Gesetze nicht aus der „bloßen Beobachtung unsers Denkens" herleite, sondern durch „ein sie begründendes Denken, von dem sie nothwendige Folgen seyen", feststelle. Da eine solche Begründung doch nur in der Natur oder „Organisation" unsers Denkens und seinem Verhältniß zum reellen Seyn gefunden werden kann, so hätten wir gewünscht, daß der Hr. Verf. etwas weiter ausgeholt hätte.

Dieser Punkt hängt indeß mit der wichtigen Frage nach der Stellung und Behandlung der formalen Logik überhaupt zusammen, von der wir ausgegangen sind, und auf die wir schließlich zurückkommen. Darüber, daß die Logik nicht mit der Metaphysik identificirt werden dürfe und daß die logischen Funktionen, auch die Hegel'schen Kategorieen nicht ausgenommen, rein formaler Natur seyen, sind alle Parteien, mit Ausnahme der Hegelianer, einig. Es handelt sich daher in jenem Streite nur darum, 1) ob die formale Logik, wie sie bisher gethan, die s. g. Denkgesetze und insbesondre den Begriff und wenn man ihn durch Urtheilen entstehen läßt, das Urtheil, als thatsächlich gegeben voraussetzen und die Ableitung dieser Formen andern Disciplinen überlassen darf, oder diese Ableitung selbst zu vollziehen hat; und 2) ob sie die objektive Gültigkeit (Wahrheit) unserer allgemeinen Begriffe und damit unserer Urtheile und Schlüsse, also das Verhältniß der logischen Formen zum Inhalte der Erkenntniß, des Denkens zum Gegenstande, voraus-

setzen und resp. dahingestellt seyn lassen kann, oder ebenfalls selbst festzustellen hat. —

Die erste Frage ist entschieden, sobald man sich darüber klar geworden, ob bei der Entstehung unserer Begriffe und resp. Urtheile bereits logische Funktionen obwalten. Wäre dies nicht der Fall, so hat die formale Logik in ihrem bisherigen Verfahren offenbar Recht, entgegengesetzten Falls ebenso offenbar Unrecht. Nun zeigt sich aber, daß wir zu allgemeinen Begriffen und somit zu Urtheilen und Schlüssen nur gelangen, sofern und indem wir das Einzelne gemäß den logischen Kategorieen unterscheiden. Dies glaube ich so überzeugend dargethan zu haben, daß ich es als erwiesen annehmen muß, so lange man meine Ausführung nicht widerlegt hat. Jenes Unterscheiden aber muß Drobisch selbst als eine logische Funktion anerkennen. Denn er selbst versteht unter einer solchen, wie bemerkt, jedes normative Gesetz, das unser Denken gemäß seiner Organisation zu befolgen hat, um richtig zu denken. Nun ist aber klar, daß wir nur richtig denken können, wenn wir richtig unterscheiden und das Unterschiedene, das „Mannichfaltige", richtig zur Einheit zusammenfassen. Die Kategorieen aber sind gerade die Beziehungs- oder Gesichtspunkte und damit die Normen unserer unterscheidenden und resp. zusammenfassenden Denkthätigkeit. Ich kann die in meinem System der Logik gegebene ausführliche Erörterung, durch die ich dies darzuthun gesucht habe, hier nicht wiederholen und appellire daher nur an das Bewußtseyn jedes Denkenden, ob er im Stande ist, eine richtige, genaue, klare Wahrnehmung (Anschauung — Vorstellung) zu gewinnen, ohne das Wahrgenommene von andrem zu unterscheiden, und ob er einen richtigen, genauen Unterschied zu setzen vermag, ohne Größe von Größe, Eigenschaft von Eigenschaft, d. h. ohne das Wahrgenommene gemäß den Kategorieen der Quantität und Qualität zu unterscheiden, und endlich ob er das Unterschiedene richtig und genau zu einer bestimmten Einheit zusammenfassen kann, ohne diese Einheit von einer andern und somit beide Einheiten gemäß der Kategorie der Einheit überhaupt zu unterschei-

den. Insbesondre leuchtet ein, daß wir allgemeine Begriffe, seyen es Prädicat- oder Verhältniß- oder Subject- (Gattungs-) Begriffe, nur gewinnen können, wenn wir die Dinge in Beziehung auf Das, was ihnen nach ihrer Beschaffenheit, nach ihren Verhältnissen, nach ihrer Wesenheit immanent gemeinsam ist, d. h. wenn wir sie gemäß der Kategorie der Allgemeinheit (des Begriffs) mit einander vergleichen. Unsere Begriffe selbst entstehen nur durch eine solche Vergleichung, und die Gültigkeit des Begriffs als allgemeiner logischer Form gründet sich mithin auf die in der Natur unsers Denkens liegende Nothwendigkeit dieser Vergleichung. Unsere Begriffe werden daher logisch oder formell richtig seyn, wenn diese Vergleichung genau vollzogen ist. Was endlich das Urtheil betrifft, so ist es, wenn man es als die Subsumtion des Einzelnen unter sein Allgemeines faßt, von dem Vorhandenseyn concreter Begriffe und der Berechtigung der logischen Form des Begriffs überhaupt abhängig, ergiebt sich aber als logische Form (Funktion) in und mit jener von selbst. Es wird logisch oder formell richtig seyn, wenn das Einzelne auch wirklich die Form des Einzelnen, das Allgemeine die Form des Allgemeinen hat, d. h. wenn beide gemäß den Kategorieen der Allgemeinheit und Einzelheit genau unterschieden und formell richtig gebildet sind. Soll aber, wie Drobisch will, „jede unmittelbare Erkenntniß schon in der Form von Urtheilen zum denkenden Bewußtseyn gebracht werden", also das Urtheil die allgemeine Form jeder bewußten Wahrnehmung oder Anschauung seyn, — was ich bestreite, — so setzt diese Form, wie schon bemerkt, doch immer die Unterscheidung von Subjekt und Prädicat, die im Urtheil verbunden werden, voraus, da sich nichts verbinden läßt, was nicht unterschieden ist. Aber diese Unterscheidung kann nur gemäß den kategorischen Begriffen des Etwas oder des „Seyenden" und der Bestimmtheit vollzogen werden. Denn in solchen Urtheilen ist das Subjekt nothwendig ein einzelnes Etwas, das Prädicat eine einzelne Bestimmtheit. Ohne also das Subjekt als Etwas und das Prädicat als Bestimmtheit implicite (wenn auch anfänglich unbe-

wußt) von einander zu unterscheiden, ist das Urtheil unmöglich. Folglich beruht die Gültigkeit desselben als allgemeiner logischer Form auf der nach der Natur unsers Denkens nothwendigen Unterscheidung des Wahrgenommenen gemäß jenen Kategorieen: es ist nur logisch richtig, wenn diese Unterscheidung richtig vorgenommen ist. — Sonach aber ergiebt sich, daß, wie wir auch die Sache betrachten mögen, die logischen Formen sowohl hinsichtlich ihrer Gültigkeit und Begründung wie hinsichtlich ihrer Fassung auf der Lehre von den Kategorieen beruhen. Und da wir gemäß den Kategorieen die Dinge (Vorstellungen) unterscheiden und vergleichen müssen, um nur überhaupt Begriffe bilden und Urtheile fällen, also um diese allgemeinen logischen Formen nur überhaupt anwenden zu können, so erhellet zur Evidenz, daß die Kategorieen als die „Normen" unserer unterscheidenden Thätigkeit und somit als die fundamentalen „Normal-Gesetze" unsers Denkens in der Logik mit erörtert werden müssen.

Daraus folgt aber weiter, daß wir mit Drobisch nur zum Theil einverstanden seyn können, wenn er in der Vorrede behauptet, es gebe nur nothwendige Urtheile und Schlüsse, aber keine nothwendigen Begriffe, und wenn er diese Behauptung darauf gründet, daß zwar das Allgemeine und Nothwendige kein Ergebniß der Erfahrung, sondern des Denkens sey, aber des Denkens als derjenigen Verknüpfung der Begriffe, welche der Beschaffenheit und den Verhältnissen des in ihnen Gedachten gemäß sey, daß also auch nur diese Verknüpfung, nicht aber die Begriffe selbst vor ihrer Verknüpfung, von der Erfahrung unabhängig, nothwendig seyen. Diese Behauptung ist nur zum Theil wahr. Sie gilt nur für die concreten Gattungs- und Prädicatbegriffe (wie Körper, Dreieck, Schwere, Gleichseitigkeit 2c.), nicht aber für die Kategorieen als allgemein formaler Begriffe. Denn beruht schlechthin jedes Urtheil, jede Verknüpfung von Begriffen, formell auf der Unterscheidung von Subjekt und Prädicat, und ist diese Unterscheidung, wie gezeigt, nur gemäß den kategorischen Begriffen des Etwas und der Bestimmtheit möglich, so sind diese kategorischen Begriffe noth-

wendige Begriffe, weil ohne sie weder die nothwendigen noch die nicht nothwendigen Urtheile, sondern überhaupt gar keine Urtheile möglich sind. Doch müssen wir zugestehen, daß ihnen nicht weil und sofern sie Begriffe, sondern weil und sofern sie Normen der unterscheidenden Denkthätigkeit sind, der Charakter der Nothwendigkeit zukommt. Eben darum aber kann man gegen die Kategorieen nicht mit Drobisch einwenden, daß eine reine Form, eine Form ohne alle Materie vorzustellen ebenso unmöglich sey als eine Materie ohne alle Form, daß vielmehr die Abstraktion im wirklichen Vorstellen nicht weiter gehen könne als bis zur Unabhängigkeit der Form von jeder bestimmten Materie, dieser aber eine Unabhängigkeit der Materie von einer bestimmten Form gegenüberstehe und sonach ebenso gut wie reine Formen auch reine Materien a priori anzunehmen seyn würden. Dieser Einwand trifft in Wahrheit nur die Kantische Kategorieenlehre, gegen die er zunächst auch nur gerichtet ist. Kant allerdings betrachtet die Kategorieen als die reinen Formen der Anschauung und resp. der Verstandeserkenntniß; ihm sind sie sozusagen die völlig leeren Fächer oder Rahmen, innerhalb und vermittelst deren unsere einzelnen Anschauungen theils durch unser Anschauungsvermögen nur überhaupt (zeitlich und räumlich) aneinandergereiht, theils durch unser Verstandesvermögen zu mannichfaltigen Einheiten zusammengefaßt werden. Allein die Kategorieen sind nicht solche leere Formen, sondern die immanent wirksamen allgemeinen Normen unsers unterscheidenden Denkens, in die es nicht den gegebenen Inhalt (der Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen) bloß einreiht oder vertheilt, sondern nach denen es verfährt, theils um ihn nur überhaupt zum Bewußtseyn zu bringen und ihm seine Bestimmtheit zu geben, ohne die er unvorstellbar, dem Bewußtseyn unzugänglich wäre, theils um ihn zu ordnen, in Verbindung und Zusammenhang zu bringen. Werden die Kategorieen selbst zum Bewußtseyn gebracht, so können sie allerdings nur als allgemeine formale Begriffe gefaßt werden. Aber darum sind sie an sich selbst nicht „reine Formen“, denen reine Materien gegenüber-

ständen; vielmehr gehen sie einerseits über den Unterschied des Formellen und Materiellen insofern hinaus, als dieser Unterschied selbst erst durch Unterscheidung mittelst der Kategorieen der Form und des Inhalts gesetzt wird, andrerseits sind sie formale Begriffe in keinem andern Sinne, als in welchem Drobisch selbst den Begriff, das Urtheil, den Schluß allgemeine logische Formen nennt. Denn der Begriff rein als solcher, als logische allgemeine Form, ist selbst eine Kategorie, und zwar insofern die alle übrigen unter sich befassende Hauptkategorie, als alle übrigen ebenfalls Begriffe sind. Die unterscheidende Denkthätigkeit bedarf freilich, um überhaupt thätig seyn zu können, eines Stoffes, an dem sie Unterschiede setzt oder die bereits gesetzten (gegebenen) nach-unterscheidet; und nennt man Alles, was Bedingung unsers Denkens ist, ein Apriorisches, Nothwendiges, so müssen wir allerdings behaupten, daß ein solcher Stoff nothwendig, a priori anzunehmen sey. Allein diese Annahme macht und muß auch Drobisch machen, da auch er unsere einzelnen Vorstellungen und also unsere Sinnesempfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen als gegebenen Stoff, als „das Mannichfaltige des Inhalts, das unser Denken in eine Einheit zusammenfaßt", für die Ausübung unserer Denkthätigkeit fordert und voraussetzt. Auch ist dieser Stoff keineswegs reine, völlig unbestimmte Materie, sondern für unser bedingtes Denken schon an sich selbst unterschieden, indem er in letzter Instanz aus den bestimmten Sinnesempfindungen und resp. Gefühlen besteht, die durch die Einwirkung des reellen Seyns und die Reaktion unseres Empfindungs- und Gefühlsvermögens entstehen und durch die Thätigkeit unsers Denkens zu Perceptionen werden.

Was endlich die zweite Hauptfrage, die Erörterung der objektiven Gültigkeit (Wahrheit) unserer allgemeinen Begriffe in der Logik, betrifft, so ist zwar die Logik nicht nur von der Psychologie und Metaphysik, sondern auch von der Erkenntnißwissenschaft bestimmt zu scheiden. Denn sie hat es nicht nur mit unserm Erkenntnißvermögen, sondern mit unserer unterscheidenden Denkthätigkeit überhaupt zu thun. Allein die Erkenntnißtheorie

hat ihrerseits eine logische Seite, indem sie nothwendig erörtern muß, inwiefern wir durch Urtheile und Schlüsse (der Induktion oder Deduktion), also von unsern allgemeinen Begriffen aus, Erkenntnisse gewinnen. Sie muß mithin nothwendig die Entstehung unserer Begriffe auch in logischer Beziehung, also als allgemeiner logischer Formen in den Kreis ihrer Untersuchung ziehen; und da diese Entstehung, wie gezeigt, nur durch eine nähere Erörterung des Wesens und Zwecks der Kategorieen sich darlegen läßt, so würde die Erkenntnißtheorie so ziemlich die ganze Logik in sich aufzunehmen haben. Umgekehrt hat die Logik eine erkenntnißtheoretische Seite, da sie die allgemeinen Normalgesetze des Denkens festzustellen hat, welche auch unsere erkennende Denkthätigkeit zu befolgen hat, um zu Erkenntnissen zu gelangen. Drobisch behauptet sogar, „der Zweck der logischen Normalgesetze sey die Wahrheit des dadurch zu Erkennenden, die absoluten Werth habe.“ Sie hat mithin auch das Verhältniß ihrer Gesetze zu diesem Zwecke und somit zur Erkenntniß der Wahrheit zu erörtern. Daraus aber ergiebt sich, daß Logik und Erkenntnißtheorie zwar nicht identisch sind, wohl aber insofern zusammengehören, als sie sich gegenseitig ergänzen und bedingen, und daß es mithin, wenn die Logik als selbständige Wissenschaft behandelt wird, nicht genügen kann, die Gültigkeit ihrer Gesetze und Normen für unsere Erkenntniß bloß vorauszusetzen. Gerade nur dadurch, daß ihre Normen und Gesetze auch für unsere Erkenntniß d. h. für die Objektivität des Seyns Geltung haben, hat sie, wie gezeigt, auf Selbständigkeit Anspruch: ohne diese Geltung sinkt sie unvermeidlich zu einem bloßen Theile der Psychologie herab. Dazu kommt, daß sich Wesen und Zweck der Kategorieen und insbesondre ihre Anwendung in unserm Denken nicht wohl klar machen läßt, ohne Entscheidung der Frage, ob dieselben bloß subjektive oder auch objektive Geltung haben, d. h. ob ihnen gemäß auch die reellen Dinge realiter unterschieden (bestimmt) sind oder nicht, und daß andrerseits diese Frage sich nur von logischen Betrachtungen aus mit einiger Sicherheit entscheiden läßt. Mit der Entscheidung derselben ist aber zugleich

die Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer allgemeinen concreten Begriffe entschieden. Denn von ihrer Objektivität kann nur die Rede seyn, wenn auch die reellen Dinge begrifflich (nach der Kategorie des Begriffs) unterschieden sind. Daraus ergiebt sich dann auch zugleich das Verhältniß der Logik zur Metaphysik. Denn sind die reellen Dinge ebenfalls gemäß den Kategorieen realiter unterschieden, so kann dies nur durch ein ihrem Daseyn und ihrer Bestimmtheit vorauszusetzendes, also metaphysisches Denken geschehen seyn, und die Kategorieen als die Normen der unterscheidenden Thätigkeit dieses Denkens erhalten selbst eine metaphysische Bedeutung. Nur sofern man diese ihnen beimißt, hat die Logik ein Verhältniß zur Metaphysik; leugnet man sie, so muß man auch dieses Verhältniß leugnen, dann aber freilich auch alles menschliche Erkennen und Wissen. —

Ich bin weit entfernt zu glauben, durch diese Bemerkungen den wichtigen Streitpunkt, mit dem die übrigen Differenzpunkte zwischen Drobisch und mir im engsten Zusammenhange stehen, entschieden zu haben. Ich wollte vielmehr durch sie nur zur weiteren Discussion desselben die dazu Berufenen und insbesondre den Hrn. Verf. aufgefordert haben. Ich hoffe dabei umsomehr auf eine schließliche Ausgleichung unserer Ansichten, als der Hr. Verf. selbst unter dem Titel der „synthetischen Begriffsformen“ die von mir so genannten Verhältnißkategorieen, nämlich die Begriffe des Verhältnisses selbst, des Ganzen und des Theils, des Wesentlichen und Unwesentlichen (Zufälligen), des Aeußern und Innern, der Bedingung und des Bedingten (Grund und Folge — Ursache und Wirkung ꝛc.), in den Kreis seiner Untersuchung gezogen und damit für logische Formen erklärt hat. Dieser Abschnitt ist in der zweiten Ausgabe neu hinzugekommen. Ich glaube ihn und die höchst beachtenswerthe Beziehung, in welche der Hr. Verf. die synthetischen Formen des Begriffs zu den Urtheilen der Relation bringt, den Freunden der Logik zu näherer Erwägung besonders empfehlen zu müssen. —

Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart.

Mit Bezug auf die religionsphilosophischen Schriften von Carrière, Weiße, Daumer, Feuerbach und Frauenstädt.

Von J. H. Fichte.

Zweiter Artikel.

Wir haben im ersten Artikel zu zeigen gesucht, worauf es überhaupt ankommt, wenn es um Hervorbildung einer neuen Stufe im religiösen Bewußtseyn der Gegenwart, um Neubelebung desselben im Ganzen der Nation sich handelt. Wir haben insbesondre darzuthun gesucht, wie erfolglos, weil mit innerem Widerspruch behaftet, alle Bestrebungen bleiben müssen, die da wähnen, in der Sphäre der Religion die objectiven Weltgesetze durchbrechen und mit Selbstbeliebigkeit oder durch einen Act freier Reflexion ein Neues erfinden oder ein Dauerndes gründen zu können. Dies ist hier so wenig möglich, wie in irgend einem andern Gebiete der Wirklichkeit. Auch hier vielmehr hört alle persönliche Macht und Verstandeswillkür auf: die göttliche, im religiösen Processe der Weltgeschichte waltende Macht allein führt das höhere Stadium herauf, ein neues Pfingstfest uns bereitend. Aber durch denselben Geist, welcher im ersten waltete und den alle spätern Ausgießungen nur bestätigt haben. Es ist gänzlicher Unverstand und unhistorische Verstocktheit es anders zu meinen und wie auf Abenteuer, auf die Entdeckung einer neuen Religion auszugehen.

Deßwegen kommt es allein darauf an — und dies ist eine Anforderung an die allgemeine wissenschaftliche Bildung der Zeit — den innern weltgeschichtlichen Gang der Religionen zu durchdenken, in ihm sich zu orientiren und innerhalb desselben die Erscheinung Christi zu begreifen. Hat er objectiv sich erwiesen als das Wort und die Erfüllung des Räthsels, welches wie ein dunkel geahntes Geheimniß auf den alten Religionen

lag? Ist er für seine eigene Folgezeit nicht bloß Lehrer gewesen, sondern eine neue dem Menschengeschlechte innerlich eingegossene erlösende Kraft geworden, aus deren Aneignung allein Alles hervorgegangen ist, was von da an die Welt sittlich umgeschaffen? Diese Frage ist, wie man sieht, eine historische und theologische zugleich; demnach läßt sie, ohne alle theologischen Voraussetzungen, die objectivste und gewisseste Entscheidung zu.

Zu dem Ernst und der Tiefe dieser Erörterung, welche nur im Ganzen einer theistischen Weltansicht eine speculativ begründete bejahende Antwort empfangen kann, von da aus aber den schlichtesten Glauben und die kindlichste Hingebung an jene erlösende Macht ergreift, — zu dieser Erörterung wird man sich nun auch in unserer Zeit wieder entschließen müssen, wo es vor Allem gilt, die Geister zu prüfen und das Unächte, Erlogene, aus dem nur scheinsames Menschenwerk entspringt, abzuscheiden von den ächten Thaten des Geistes Gottes.

Hier sind es nun zwei Werke, die ihr ernstes wohlerwogenes Zeugniß ablegen für die Wahrheit der bejahenden Antwort jener Frage: die „Religiösen Reden und Betrachtungen von einem deutschen Philosophen" (mit dem sinnvollen Motto: „Jeder wird als der größte Held geboren; denn Gott ist die Liebe"); und die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche an die Gebildeten deutscher Nation." Es sind zwei Philosophen, welche hier das Wort ergreifen, — durchaus nicht Gläubige oder Theologen im gewöhnlichen Sinne, auch nicht Solche, die, wie Steffens und Andere, „ermüdet vom Ringen mit einer vernichtenden Speculation", einem ahnungsvollen Glauben in die Arme sinken. Es sind wohlerprobte Denker mit unbeengtem Forschermuthe, mit freiem und tief eindringendem Blicke für die Eigenthümlichkeit der Dinge, aber eben darum, wie der ächte Philosoph es seyn soll, von offnem und empfänglichem Sinne für Alles, was sich unter die bisherigen banalen Vorstellungen nicht fügen will, was daher eine Erneuerung und Erweiterung der überlieferten Begriffe gerade unabweisbar macht.

Dabei ergänzen sich beide Werke auf durchaus zweckmäßige Weise, wiewohl sie selbst ganz ohne Beziehung auf einander, jedes auf selbstständigem Boden, erwachsen sind. Die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" haben vornehmlich den wissenschaftlichen Theologen vor Augen: sie stützen sich nicht nur auf eine eigenthümliche, streng in allen Theilen durchgebildete philosophische Weltansicht, sondern auf eine ebenso gründlich durchgearbeitete kritisch-exegetische Auffassung des N. Testaments, namentlich der vier Evangelien. Alle diese Theile finden ihre Begründung in dem früher erschienenen Werke desselben Verfassers: „Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet"*). Referent, als Nichttheologe, darf sich kein wissenschaftliches Gutachten über den Werth der im letztern Werke enthaltenen kritisch theologischen Resultate erlauben. Doch will ihn bedünken, sie seyen so bedeutend und tiefgreifend, daß sie jedenfalls eine ganz andere Anerkennung verdient hätten, als bisher ihnen im größern Kreise der Theologen zu Theil geworden zu seyn scheint. Von Seite der negativen Theologie mit nicht selten hämischen Bekrittelungen angegriffen, von der andern Seite mehr durch Ignoriren als durch eingehende Würdigung bekämpft, hat der Verf. das gewöhnliche Loos derer erfahren, die sich als Freiwillige in die Reihe der Fachgelehrten stellen, und ohne im Geringsten an Gelehrsamkeit oder Scharfsinn hinter ihnen zurückzustehen, dennoch durch eine Art von stillschweigender Uebereinkommniß von ihnen nicht als ebenbürtig angesehen oder als unbequem zur Seite geschoben werden **). Mit Recht hat der Verf. dadurch sich nicht

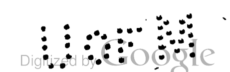
*) Chr. H. Weiße: Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 Bde. Leipzig 1838.

**) Eine Ausnahme würdigster Art ist hier zu nennen: — ob sie die einzige gewesen sey, bekenne ich nicht zu wissen; — ich meine das durch Tiefe und Reichhaltigkeit des Inhalts ebenso, wie durch den Geist freier, von alten Satzungen unbeengter Forschung ausgezeichnete Sendschreiben von „C. J. Nitzsch an Herrn Dr. Weiße" in der vorliegenden Zeitschrift für „Philosophie und speculative Theologie", Bd. V. 1. Heft (1840.) S. 5 ff. Mag es seyn, daß diese Abhandlung selbst in theologischen Kreisen weniger Aufmerksamkeit ge-

abhalten lassen, auf dem Wege seines ernsten Forschens fortzuschreiten, und die Frucht davon sind die schon angeführten „Reden", auf deren wichtigen Gehalt wir nachher noch zurückkommen müssen.

Zu ihnen treten, nach einer andern Seite hin ergänzend, weil für den größern Kreis der Gebildeten bestimmt, die „Religiösen Reden" hinzu, ein Werk, das wir nicht umhinkönnen ohne die Besorgniß, parteiischer Vorliebe beschuldiget zu werden, da der Referent mit dem Verfasser auf dem gleichen Standpunkte steht und wesentlich dieselben wissenschaftlichen Ueberzeugungen theilt, — als ein in seiner Eigenart neues, in seiner Ausführung treffliches und gelungenes zu bezeichnen. Wir reden zunächst gar nicht von seinem wissenschaftlichen Gehalte, wir meinen seine Form und Absicht. Wer vermag zu läugnen, daß der Geist der neuern Speculation eine Macht geworden sey, die wie ein mächtiges Ferment in allen Bildungsprocessen der neueren Zeit mitwirkt und die sich auch der religiösen Fragen unwiederbringlich bemächtigt hat? Durch Protestationen von Außen her ist er unbesiegbar; er kann allein aus sich selbst überwunden werden. Nur die höchste und volle Bildung zehrt die niedere und halbe in sich auf, indem sie zugleich dieselbe über sich verständigt. So in dem vorliegenden Falle: — das Werk ist hervorgegangen aus dem vollen Ertrage der gegenwärtigen speculativen und ästhetisch-literarischen Bildung. Und doch wer könnte läugnen, der es gelesen und durchdacht, daß gerade von jener Bildung aus die religiösen Wahrheiten, welche eine durch und durch ideenlose und darum negative theologische Kritik nicht minder, wie der entkräftende Sensualismus der neuesten Zeit

funden hat, als sie verdiente, weil sie an einem für eigentliche Theologen zur Seite liegenden Orte zuerst erschien; — hier ist ausdrücklich wieder an den Inhalt derselben zu erinnern. Es macht sich darin der freie Geist ächter Theologie geltend, der, wie wir oben zeigten, mit der ächten philosophischen Geschichtsauffassung auf einem und demselben Boden steht, indem beide ihren Ausgangspunkt nehmen von der Anerkennung der zugleich historischen und (eben darum) ewigen Bedeutung von Christi Persönlichkeit.



völlig zu entwurzeln und in Vergessenheit zu bringen bemüht sind, hier in einem neuen Lichte gezeigt werden, als die nothwendigen Schlußsteine einer consequent durchgebildeten philosophischen Weltansicht, welche sich nicht begnügt, jene Wahrheiten bloß vereinzelt und als abgerissene Hypothesen hinzustellen, sondern sie in stetigem Zusammenhange mit den Fundamentalsätzen aller Wahrheit und Wesenserkenntniß aufzuzeigen sich getraut.

Wie schwierig und wie complicirt auch diese Aufgabe sey; schon ein Versuch dieser Art ist wichtig und bedeutungsvoll für die gegenwärtige Zeit und ihr eigentlichstes Bedürfniß. Er widerspricht schon im Principe dem Vorurtheil, das die Gläubigen, wie ihre Gegner gleicherweise aufrecht erhalten, als gehöre der Glaube und seine Thatsachen einer eigenen, abgesonderten Welt an, mit der die „Natur" und ihre „Gesetze" Nichts zu schaffen haben. Diese falle der bloßen Nothwendigkeit anheim; darüber hinaus liege das Reich der „Gnade", der außerordentlichen Erweisungen und „Wunder" Gottes, der eben durch „Aufhebung jener Naturgesetze" seine eigentliche Freiheit und Allmacht bewähre. Ausdrücklich sagen wir, daß auch gewisse Gegner des Glaubens jenes Vorurtheil zu hegen, ja es als ein wesentliches Merkmal desselben darzustellen suchen, weil ihnen daraus die kräftigste Waffe erwächst, den Glauben zu bekämpfen und als einen durch die Bildung längst überwundenen Standpunkt zu bezeichnen. Denn freilich ein Dualismus dieser Art widerspricht so sehr dem Geiste ächter Wissenschaft und ihren gesichertsten Resultaten, daß man, wenn dergleichen alttheologische Behauptungen immer von Neuem laut werden, unwillkürlich an das berühmte Wort Galilei's erinnert wird: man möge doch ablassen, den hölzernen Hobel in's Eisen zu treiben, weil man dadurch in Gefahr komme, ihn ganz und gar unbrauchbar zu machen!

Statt dieser Unzulänglichkeiten zeigt nun der Verfasser, indem er die Resultate eigener und fremder speculativer Untersuchungen sinnig zusammenstellt, wie in der zweckerfüllten und weisheitsvollen Weltordnung, in den „Naturgesetzen" selbst, vom

Untersten bis zum Obersten Alles auf einander deutet, die „Natur" abbildlich auf die „Gnade"; und wie auch in dieser eine heilige Ordnung und Stetigkeit jede Willkür ausschließe, aber auch keine abstracte Nothwendigkeit übrig lasse, welche nicht einmal genügt, um die kleinste Naturerscheinung gründlich zu erklären, deren strenge Gesetzlichkeit immer zugleich Beziehung auf das Ganze, Vermittlung, Zweck, als das eigentlich Leitende und Herrschende, in sich enthält. Deßhalb ist auch die Menschengeschichte weder Ausdruck eines bloßen psychologischen Processes, den der Welt- oder Menschengeist dialektisch-nothwendig in sich vollzieht, noch Product vereinzelter Thaten menschlicher Willkür: sondern wie das Menschengeschlecht durch eigene Freiheit abgeirrt ist von seinem göttlichen Ursprunge und von seiner Bestimmung, — was deutlich genug in seinem Bewußtseyn wiederscheint und darin universelles Zeugniß von sich giebt: — so ist es eine im Menschen selber wirkende und im Fortgange der Geschichte immer stärker sich verkündende göttliche Geistesmacht, welche ihn zurücklenkt zu seinem Ursprunge und zu seiner Versöhnung mit Gott. Dies ist aber nur möglich durch eine mitten in die Geschichte hineintretende göttliche That. Und so ist Christus oder das im historischen Christus erschienene Göttliche der eigentliche Mittelpunkt der Menschengeschichte und das Zeugniß in ihr, daß sie nicht Resultat — weder der Nothwendigkeit noch des blinden Zufalls, sondern der Versöhnung sey, daß in ihr ein hülfreicher Gott den Einzelnen wie Allen gleich nahe und gegenwärtig sey.

Wie Christus in der Vorzeit und im Prophetenthume der Völker lange sich vorherverkündete in mythischen Gleichnissen und Vorbildern oder noch ausdrücklicher in den bestimmten Weissagungen auf einen kommenden Messias („Reden" S. 146 ff. 159 ff.): so ist er bei seinem wirklichen Hervortreten die innermenschliche göttliche Macht, in welcher die Versöhnung mit Gott objectiv geworden (S. 172 ff.); ist daher auch der einzige geschichtliche Anknüpfungspunkt und Mittler, durch den jene Versöhnung auch subjectiv in allen Gliedern der Menschheit sich

vollziehen kann (S. 215. 222.). So aber wirkt er für alle Folgezeit der Geschichte bis in eine weite, noch jetzt nicht zu übersehende Zukunft hinein. Ohne diese inhaltschwere Thatsache daher wäre die Geschichte unbegreiflich und auf's Eigentlichste zweck- und inhaltsleer; sie zerfiele in eine beziehungs- wie deutungslose Reihe vereinzelter Begebenheiten. Ohne Christus als Gottmenschen giebt es gar keinen innerlichen geschichtlichen Zusammenhang. Diese Wahrheit wird sich auch dem profanen Geschichtsforscher um so entscheidender aufdrängen, je mehr er aufhört, Christus und das Princip des Christenthums in bloß theologischer Weise als an den Einzelnen gerichtet zu fassen, je mehr er erkennt, daß in ihm die eigentliche Leuchte der Zukunft, die Hoffnung einer neuen Bildung des Staates, enthalten sey („Reden" S. 253 ff.).

Indem wir unsere Leser auf die weitere Ausführung dieser tiefen und allein gründlichen Gedanken im Werke selbst verweisen, wollen wir noch eine andere Beziehung hervorheben, welche mit dem Zwecke unserer gegenwärtigen Untersuchung auf's Engste zusammenhängt. Es ist die Beziehung des christlichen Princips auf den Staat und seine künftige Entwicklung.

Wir haben schon an einem andern Orte unsere Ueberzeugung ausgesprochen und ausführlich motivirt, daß das Christenthum bisher nur nach Einer Seite hin gewirkt habe, indem es an den Einzelnen sich richtete und an die Gesinnung, die vom Einzelnen auf die Gemeinschaft überfließt. Die zweite, bei Weitem größere und gewaltigere Aufgabe steht ihm noch bevor, die allgemeinen Grundsätze umzuschaffen, auf denen der Staat und die Gesellschaft bisher beruhten, kurz als neues staatsbildendes Princip aufzutreten. Diese Umschaffung kann das Christenthum aber nur allmählig vorbereiten und erst in ferner Zukunft die volle Verwirklichung erhoffen, weil es friedliche Reform ist. Aber die Zeit ist gekommen, wo wenigstens in der Theorie dieser Satz außer Zweifel gestellt und zur allgemeinsten Anerkennung gebracht werden muß. Ebenso können und sollen schon jetzt die ersten Grundpfeiler gelegt

werden, auf welchen die neue Zukunft früher oder später, aber sicher sich erheben, als unwiderstehliche Consequenz sich hervorbilden muß. Und dies gerade erkennen wir als die nächste praktische Aufgabe der Gegenwart. Dies ist die Idee des in seinen ersten Anfängen allerdings schon jetzt anzubahnenden „christlichen Staates."

Auch über diesen höchst wichtigen Punkt legen die „Reden" sehr bestimmte Rechenschaft ab („Der christliche Staat" S. 349 ff.). Doch hat der Verfasser es hierüber bei den allgemeinsten Andeutungen gelassen, weil er mit Recht fühlen mochte, daß er den Gegenstand entweder vollständig ausführen müsse, was ein eignes umfangreiches Werk erfordert hätte, oder daß er bei nur halber Ausführung sich den bedenklichsten Mißdeutungen aussetzen würde, von denen noch die unschädlichsten in dem Vorwurfe utopistischer Träumerei bestehen, andere weit schlimmerer Art seyn dürften. Das ist auch ein charakteristisches Zeichen der Zeit, daß das Wahre, Rechte und Gute, ehe es in völliger Klarheit erscheint, in allerlei karrikirten Gestalten verfrüht und unreif vorgebildet, Widerwillen oder Befremden erregen muß. Es ist dann da und ist nicht da; aber in dieser Gespensterexistenz hindert es sich selber in die frische Wirklichkeit einzutreten und unbefangener Aufnahme gewärtig zu seyn!

Der Verf. hat daher mit Recht nur auf die Grundlagen der künftigen sichern Reform des Staatslebens durch den religiös sittlichen Geist hingewiesen; — der sichern, sagen wir, weil sie nicht auf zufälligem, sondern auf ewig-sittlichem Grunde beruht. Die sittigende Wirkung der Arbeit, die nicht mehr als aufgezwungene Last, sondern als eine ehrenvolle und von Allen getheilte Pflicht angesehen und geübt wird, die hohe sittliche Bedeutung des Berufes, des ihm entsprechenden Standes und seiner Ehre, eine stets zu steigernde Volksbildung; — dies sind jene Grundlagen, die man weder utopistisch noch revolutionär schelten kann, weil sie längst schon vorhanden sind, und weil, was noch Bestand hat in den durchaus zerbröckelten Verhältnissen unserer unglückseligen Gegenwart, allein durch sie

besteht, also auch durch sie nur gerettet werden kann. Wenn der Socialismus mit Recht die Arbeit verherrlichte, welche zugleich Ausdruck der innern Neigung sey: so hat sie hier ihr wahres Ziel erhalten. Es ist nicht der „Genuß", sondern der Beruf, das hohe, beseligende Bewußtseyn, mitschöpferisches Glied geistiger Genossenschaften zu seyn, welche, je reicher sie sich ergänzen, desto höher ihre Aufgaben zu steigern vermögen. Die durchgeführte freie Wahl des Berufes, hervorgegangen aus gründlicher Volksbildung, und der daraus sich erzeugende geistig objektive Inhalt des Lebens soll an die Stelle des mittelalterlichen Privilegiums und seiner regungslos fixirten Stände treten, aber auch ebenso die abstracte Gleichmacherei und Standeslosigkeit verdrängen, welche das Idol des Liberalismus ist. Auf einer neuen gerechten Gliederung der Stände muß der künftige Staat und auch seine Volksvertretung ruhen. Dann kann der Staat eine politisch vollendete Gemeinde von sich aus der Kirche überliefern. —

Sachgemäß schließt sich die Betrachtung der „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" hier an, welche durch ihre Grundrichtung mit dem vorhererwähnten Werke verwandt sind, während sie durch ihre Ausführung, wie bemerkt, einem andern Boden angehören. Wenn wir daher an gegenwärtigem Orte alles Dasjenige ausscheiden müssen, was bloß theologisches Interesse hat, so gehört doch recht eigentlich hierher, was der Verfasser mit ebenso viel Energie als Einsicht über die religiösen Cardinalfragen der Gegenwart gesagt hat. Es sind die beiden großen Probleme über die Bedeutung des historischen Christus für die Kirche der Gegenwart und über die Fortbildung der Kirche selber, Fragen, die im innigsten Zusammenhang unter einander stehen: deßwegen gehört auch die erste, nicht bloß für den Theologen, sondern für jeden wissenschaftlichen Forscher zur Tagesordnung und kann als ein sociales Problem bezeichnet werden. Dies erwirbt auch der Schrift das Anrecht in weitesten Kreisen Aufmerksamkeit zu finden, nicht bloß in der Sphäre theologischer Forscher und Wirker. Ob man im Ganzen oder im Einzelnen überall mit ihr einverstanden seyn werde, darüber geben wir das Urtheil frei: die Einen werden der Zugeständnisse zu viel finden an die neuere wissenschaftliche Richtung; die Andern werden ein noch entschiedneres Sichlosmachen von der eigentlichen Bibelgläubigkeit verlangen; Alle werden aber darin sich einigen, die gegenwärtige Schrift für eine der bedeutendsten zu erklären, die innerhalb der letzten Jahre im Fache wissenschaftlicher Theologie erschienen sind: sie werden gestehen, daß hier nicht nur eine Tiefe und ein Ernst religiöser

Gesinnung, eine Consequenz und eine Vielseitigkeit wissenschaftlicher Durchbildung uns begegnen, wie sie selten in einem Manne sich zusammenzufinden pflegen, sondern daß in diesem Werke auch eine festgeschlossene, consequent begründete Lösung aller theologischen Hauptfragen uns geboten wird, welche die achtsamste Prüfung verdient und als ein Moment zu weiterer Entwicklung der christlichen Lehre und Kirche nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Als Mittelpunkt der christlichen Heilswahrheit wird auch hier der Glaube an den historischen Christus bezeichnet; aber in einem Sinne, der ohne der Objectivität seiner geschichtlichen Gestalt irgend Etwas zu entziehen, dennoch diesen Glauben in eine Region versetzt, worin das bloß Historische ein untergeordnetes Moment bleibt.

Christus — der sich nach des Verfassers Behauptung nicht bloß als Sohn Gottes, sondern als „Sohn des Menschen" am Prägnantesten bezeichnet haben soll, in demselben Sinne, wie ihn der Apostel Paulus den „zweiten Menschen" und „letzten Adam" nannte, eben als denjenigen, der für sich kein anderes Prädicat begehrte, denn dies, „des ursprünglichen Menschen, der reinen, unverfälschten Menschheit ächter Sohn zu seyn" (S. 244.), — ist damit zugleich der Erstling und der Gründer des Himmelreichs geworden, der durch den göttlichen Geist im Menschen hervorgebrachten geistig-sittlichen Wiedergeburt, des neuen Lebens in Gott. Als unablässiger Eröffner und Vermittler dieser göttlichen Kraft in der Menschheit ist er keinesweges der vergangene: er reicht bis in die Gegenwart; denn noch jetzt verkündet er innerlich wirksam sich in uns. Und er reicht in alle Zukunft; denn er führt uns ein und macht uns recht eigentlich gewiß eines Reiches, in dem keine Vergänglichkeit ist. Der Glaube an ihn ist daher auch nicht bloß die Annahme von Thatsachen, wie wichtig und heilig auch immer sie seyen, sondern die Zuversicht zu einer lebendigen, im eignen Innern wirksam sich uns verkündenden Gotteskraft. Der vollständige Glaube an Christus ist zugleich der gefühlte und innerlich erlebte Heilsglaube (S. 128.).

Von diesem Begriffe aus erhebt sich nun der Verf. zu einer freien, tiefen und in ihrer Tiefe ächt toleranten und segensreichen Ansicht. Er zeigt, wie um jener wahren Natur des Glaubens willen Keiner vom Gottesreiche ausgeschlossen werden dürfe, welcher sich von der großen Idee des Menschensohnes und des Gottesreiches zunächst nur die ideale Seite ganz anzueignen vermöge und dem christlichen Bekenntnisse nur mit dem Vorbehalt sich anschließe: „als den geheiligten Gegenstand ihres Glaubens nicht den Menschen Jesus von Nazareth, sondern die fort und fort sich im menschlichen Geschlechte und aller-

dings auch in diesem Jesus sich verwirklichende Idee der verklärten, vergöttlichten Menschheit überhaupt betrachten zu dürfen" (S. 267.). Der Verf. legt so großen Nachdruck auf diesen Umstand, daß er sogar in der von ihm vorgeschlagenen Bekenntnißformel vermieden wissen will, den historischen Namen Jesu von Nazareth aufzunehmen, wiewohl die Kirche als solche diese historische Beziehung stets festzuhalten habe; — worin jeder Einsichtige, der nur weiß, was zum Begriffe einer in historischer Continuität sich entwickelnden Kirche gehört, ihm unbedingt beipflichten wird.

Dennoch ist hier gerade der Punkt bezeichnet, bei welchem wir allerdings gewünscht hätten, der Verf. wäre, was die zukünftige Gestalt der Kirche betrifft, noch einen entschiedenen Schritt weiter gegangen. Wir erklären uns nachher ausführlicher darüber, nachdem wir auf die speculative Grundlage des Werks noch einen kurzen Blick geworfen haben.

Die Lehren von Gott und den göttlichen Eigenschaften, ebenso die Erörterung über den Begriff der ewigen und der zeitlichen Schöpfung müssen wir für diesmal übergehen, wiewohl sie uns reichlichen Stoff zu vergleichenden Bemerkungen geben würden. Wir wenden uns vielmehr sogleich zu dem Hauptpunkte, zu dem Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christo, und stellen kürzlich die prägnantesten Gedanken des Verfassers über diese Lehre zusammen. Gott ist nicht abstracter Geist, sondern dreieiniger in seinem ewigen Wesen. Dieses sein geistig-persönliches Charakterbild, sein Gemüth, hätte sich in dem ursprünglich als sein Ebenbild ausgeschaffenen menschlichen Geiste offenbaren müssen. Durch den „Sündenfall", durch die Verdunkelung dieses Ebenbildes, wurde jedoch der stetig organische Offenbarungsproceß, der sich an das ganze Menschengeschlecht vertheilt haben würde, gehemmt. Demzufolge mußte er zuerst in Einer Persönlichkeit sich concentriren, in einem einzigen Menschenindividuum erschöpfend sich darstellen, welches dann menschlicher Weise als der zuerst in voller Reife verwirklichte Urmensch — „Sohn des Menschen" — nach seinem Verhältniß zum göttlichen Wesen, als die menschgewordene Gottheit gedacht werden muß (S. 355. 356.). Die Bedeutung der heiligen Schrift und der Werth des Schriftprincips besteht aber noch immer darin, nicht ein abstractes Ideal von Urmenschlichkeit und Sündlosigkeit des Gottmenschen aufzustellen, sondern mittelst der heiligen Schrift seines individuellen Charakterbildes in seiner ganzen unvertauschbaren Eigenthümlichkeit sich zu bemächtigen und betrachtend in dasselbe sich hineinzuleben: was durch keinen abgeleiteten historischen Bericht, noch weniger durch Abläuterung jenes Bildes zu einem rein dogmatischen Begriffe ersetzt werden

kann, womit eben alles Charaktervolle, menschlich Individuelle und menschlich Ergreifende verloren geht. „Die ganze Bedeutung der Schrift faßt sich für uns Evangelische in die Darstellung dieses gottmenschlichen Charakterbildes zusammen“ (S. 367.). Dieser wichtige und in jeder Beziehung zeitgemäße Satz will jedoch nicht so verstanden seyn, als wenn der Verf. damit alles Andere, Dogmatische und Ethische der Schrift, als werthlos bezeichnen wollte, sondern er hat nur den Sinn: daß das Letztere sich von dem Urterte absondern läßt und weiterer Ueberlieferung und Verarbeitung hingegeben werden kann, während der bleibende und durch kein anderes Buch vertauschbare Werth des N. Testamentes, namentlich der drei ersten Evangelien, in der prägnanten Schilderung von Christi Persönlichkeit liegt.

Wir können dieser Ueberzeugung nach einer andern, vom Verf. nicht berührten Seite beitreten, indem gerade die Evangelische Kirche in Christo, und in ihm allein, das Urbild menschlicher Nacheiferung findet, welches der katholischen Kirche durch die von ihr gestattete Verehrung der Heiligen gleichsam vertheilt und einiger Maßen in den Hintergrund gedrängt wird. Wir halten daher diesen neuen Gesichtspunkt, den Charakter und Werth des N. Testamentes und der Beschäftigung mit ihm zu bezeichnen, für ebenso beachtenswerth als wahrhaft freisinnig, indem er die Aufmerksamkeit von der äußern Bibelautorität hinweg auf das Innere und Wesentliche des historischen Hauptbildes überleitet. Es ist — nebenbei sey es bemerkt — auch der Gesichtspunkt, mit welchem Göthe die Bibel betrachtete, dem gerade die individuellen Züge das Große, Heilige und Unschätzbare in derselben waren. Um so mehr dürfen wir aufmerksam machen auf die lehrreiche und eigenthümliche Art, wie unser Verfasser jenes Bild uns entwirft und dabei auf völlig neue Seiten aufmerksam macht (S. 214 ff.). Wir müssen diese Partie geradezu für die bedeutendste des sonst so reichhaltigen Buches erklären.

Hieran nun schließt sich der Begriff des „Himmelreiches“, eines höhern, über alle besondern Unterschiede und Trennungen der Gesellschaft hinausliegenden, rein menschlichen Organismus, der daher Alle umfassen soll, die menschliches Angesicht tragen. Aber nur Der kann Glied desselben werden, der, seiner Erlösung innerlich gewiß geworden, in einem neuen, von der Kraft Gottes begeisterten Leben wandelt.

Wie sich versteht, schließen wir uns alles Ernstes dieser Auffassung und Ueberzeugung an; aber in Betreff der Art und Weise, wie der Verfasser, hier zu eng an den kirchlichen Begriff sich anschließend, diesen allerdings entscheidenden Begriff behandelt, müssen wir unsere abweichende Meinung bekennen. Auch

was wir sonst noch an seiner Gesammtauffassung über die „Zukunft“ der christlichen Kirche vermissen, knüpft sich auf's Genaueste an diesen Punkt an und ist eigentlich nur die nothwendige Folge davon. Wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes müssen wir uns hierüber umfassender erklären.

Bis jetzt besteht eigentlich noch ein tiefer, und wenn wir aufrichtig seyn wollen, in dieser Tiefe unversöhnter Gegensatz zwischen dem christlichen Princip, wie es bisher sich selber faßte und wie es von Freunden wie Gegnern gefaßt wurde, und dem Principe des Humanismus. Soll jedoch jenem eine dauernde, zugleich eine erhöhtere Wiedererneuerung zu Theil werden, soll überhaupt das Christenthum als die wahrhaft universale, Alles „neu machende“ Religion sich erweisen: so vermag sie es nur durch eine völlige und tiefgreifende Versöhnung mit dem gleichfalls welthistorischen und gottverwandten Geiste des Humanismus. Die christliche Religion muß diesen recht eigentlich überwinden, aber nicht dergestalt, daß sie seine schönsten Blüthen abstreifte, seine edelsten Früchte dem Verwelken preisgäbe, sondern also, daß sie alle jene Gestaltungen in sich aufnimmt, sie zu neuer und höherer Zeitigung treibt, und in der ethischen Vollendung des Staates nicht minder, wie in der Kunst und Wissenschaft die volle Wirklichkeit der christlichen Idee durchführt, einer Idee, wie sie in diesem Betracht eine wesentlich noch zukünftige, ja großentheils noch nicht einmal für die Theorie gewonnene ist.

Dagegen bedarf es keines Beweises, daß das Christenthum, wo es irgend nur als specifisches sich geltend macht und nicht schon abgeschwächt in seiner Eigenthümlichkeit den allgemeinen Bildungsrichtungen des Lebens gegenübertritt, noch immer ausschließend, ja feindselig sich verhalte gegen jenen universaleren Geist des Humanismus. Es bekennt sich ausdrücklich dazu, nur in einem Einzigen Heil finden zu können, in dem Bewußtseyn der Erlösung von der Sünde durch Christus; es findet sich hochbeseligt in dem schlichten Glauben, ein Kind Gottes zu seyn, wogegen es alle andern Güter der Welt und weltlichen Bildung als werth- und bedeutungslos verwirft; ja als verdächtig, weil in die Weltlichkeit zerstreuend und ablockend vom einzig wahren Ziele. Eben damit ist es in seiner specifischen Eigentlichkeit und Kraft, wie jeder historisch entstandene Glaube, abweisend und intolerant: den großen und in seiner metaphysischen, wie innerlich welthistorischen Bedeutung unbestreitbaren Satz: „daß nur Ein Name den Menschen gegeben sey, in welchem sie können selig werden“, nimmt es in äußerlicher, gleichsam vertragsmäßig diplomatischer Bedeutung: ein Jeder ist ausgeschlossen vom ewigen Heile und von der Seligkeit, der nicht

durch gewisse äußerliche Acte und Vollziehungen, ebenso durch die Annahme gewisser Glaubensartikel zur christlichen Gemeinschaft sich bekennt. Und wenn in gegenwärtiger Zeit die Schärfe dieser Bestimmungen einiger Maßen abgestumpft erscheint, so ist dies keineswegs geschehen in Folge einer vom Innern herstammenden und mit vollem Bewußtseyn durchgeführten Weiterbildung der christlichen Idee selber, sondern durch eine Art von stillschweigender Connivenz gegen den Geist dieser Zeit, welche wir mit Nichten durchweg zu billigen im Stande sind, weil in diesem oberflächlichen, faulen Frieden keineswegs eine innere dauernde Versöhnung erreicht ist; weit mehr noch darum, weil dadurch sogar die Tiefe und Eigentlichkeit der christlichen Idee ihrer innern Anerkennung entzogen werden könnte.

Dem gegenüber ist es nun die große Lehre des Humanismus, daß jegliches nur geistige Wollen und Streben, jedes Leben in und für die Ideen, ein gottverwandtes Element in sich trage, eine Art von Religion sey. Deßhalb schließt er keinen Glauben, keine Bestrebung aus, sofern sie nur jenem höhern menschheitlichen Charakter getreu bleiben; und wie in einem Pantheon vereinigt sich in ihm der Ertrag alles Guten und Schönen, das die Menschheit aus sich hervorgebracht, zu einem frei ihm gewidmeten Cultus und zu neidloser, Nichts ausschließender Anerkennung. Genährt durch die Einsichten der edelsten Geister aller Zeiten und erleuchtet durch alle Elemente ästhetischer und gemüthlicher Bildung strebt er dahin, alle Seiten des Menschen harmonisch zu entwickeln, vor Allem aber jener milden, duldsamen Weisheit Bahn zu machen, welche die Mängel und Irrnisse des Menschengeschlechts durch stätige Entwicklung auszuheilen sucht und gerade darin mit der christlichen Liebe sich begegnet.

Diese Gesinnung ist es, welche die Werke unserer edelsten Denker durchzieht und ihnen jenen Geistesadel aufdrückt, welcher der innerste Urquell desjenigen ist, was wir in ihnen das Classische nennen. Aber wir reden nicht bloß von unserer Wissenschaft: auch die Poesie in ihren höchsten Aufflügen hat nichts Köstlicheres hervorgebracht. Werke von dem klar sittlichen Geiste, wie Lessing's Nathan, erinnern am Bezeichnendsten an diesen eigenthümlichen Lebensgehalt, der dann auch sein einfachstes Glaubensbekenntniß in Göthe's Worten findet: „daß der gute Mensch in seinem dunkeln Drange des rechten Weges gar wohl sich bewußt sey"; d. h. daß das eingeborene Gute in ihm eben jenes „dunkel Leitende" sey, das ihn zuletzt des Rechten nicht verfehlen lasse. Und des Dichters noch tieferes, ja erhabenes Wort am Schlusse des Faust:

„Das Unzulängliche, hier“ (in der ewigen Welt der Liebe) „wird's Ereigniß!“

verleiht jener Gesinnung die höchste, wahrhaft religiöse Weihe.

Dies Princip nun hat jenen Bestrebungen des Christianismus gegenüber gesiegt in der allgemeinen Bildung und — sprechen wir es mit der größten Entschiedenheit aus — es verdiente zu siegen, und nimmermehr wird auf die Dauer dieser Sieg rückgängig gemacht werden können. Wer aber soll inskünftige das leitende Panier der Menschheit vorantragen? Dies ist die Frage der Zukunft, aber auch die ganze Frage, welche man nicht mit vorläufigen Abfindungen und Gränzberichtigungen lösen kann, sondern nur durch klare Entscheidung darüber: ob beide Principe in einander stehen oder ob sie wechselseitig sich ausschließen müssen? Sollte Letzteres der Fall seyn, so wäre die Menschheit in einen noch tiefern Dualismus aus einander gerissen, als alle die zuletzt doch nur oberflächlichen Trennungen der Bildung sind, die uns gegenwärtig von einander halten. Doch müssen wir bekennen: für jetzt besteht noch dieser Dualismus, ja er klafft immer tiefer und trennt immer unheilbarer, je mehr die Kirche von gewissen Seiten her alte, zum Theil vergessene Anforderungen wieder geltend zu machen sucht. Wer aber an eine zukünftige Entwicklung der christlichen Kirche denkt, wer in der That eine dauernde Zukunft ihr zutraut, der muß die klare Einsicht besitzen, wie jener Dualismus ebenso dauernd zu versöhnen sey.

Und diese Frage ist es, die in vorliegendem Werke zu wenig ihre Geltung gefunden hat. Sicherlich sind in der tief und reich begründeten Weltansicht des Verfassers die Elemente einer solchen Vermittlung vorhanden; indeß ist er nicht dazu gelangt, oder wenigstens hat es ihm nicht gefallen, seine Betrachtungen hier bis dahin auszudehnen.

Fassen wir den bezeichneten Gegensatz in seiner ganzen Schärfe und Tiefe: so scheint uns ein Doppeltes, ein ethisches und ein metaphysisches Moment, diesen Unterschied zu begründen; — welches Beides wir übrigens hier auf seinen kürzesten Ausdruck zurückzuführen versuchen müssen.

In der christlichen Lehre bilden die beiden Begriffe des Sündenfalles und der Erlösung durch Gott in Christo den eigentlichen Mittelpunkt, welche ethisch sich anzueignen, im Gemüthe und Willen zu durchleben die eigentlich christliche That ist und die immer tiefere Verwirklichung derselben im Individuum, wie in der ganzen Menschheit die einzige Aufgabe der Kirche. Sie beruhen jedoch auf dem noch allgemeineren Begriffe von dem Leeren und Nichtigen des Menschen, so lange er in seiner sinn-

lichen Unmittelbarkeit verharrt, so lange er sich nicht unterworfen hat dem göttlichen Geiste, welcher zunächst äußerlich als Gesetz, Gebot an ihn herantritt, dann aber immer tiefer sein Wesen sich aneignet und endlich in freier Liebe und Begeisterung von ihm umfaßt wird. Nur durch die „Wiedergeburt" wird er der eigentliche, ursprüngliche, weil wiederhergestellte Mensch.

Der Humanismus an seinem Theile widerspricht nirgends principiell jener hohen, vom innersten Selbstbekenntniß des Menschen bestätigten Wahrheit; aber er hält sich mehr an den Außenenden derselben auf und vermittelt gleichsam populär ihre schroffe Ausschließlichkeit und scheinbar herbe Paradoxie. Alles, was den Menschen entsinnlichen, in die eigene Tiefe locken, der idealen Welt gewinnen könne, hegt und pflegt er sorgsam und bringt es als ein wohlgepflegtes, reich organisirtes Besitzthum der Menschheit entgegen. Aber auch hier müssen wir sein Princip in einer noch größern Tiefe suchen. Bei ihm wird der ganze und der ausschließliche Nachdruck darauf gelegt, daß ein solcher „Sündenfall", eine solche Gottentfremdung und Gottverlassenheit weder etwas Ursprüngliches noch etwas Definitives sey, daß der Mensch gar wohl aus eigener Kraft und in verschiedenster Umhüllung das Rechte und Gute finden könne. Mit Einem Worte: die große Lehre von der Vernunft — dies Wort im ganzen Umfange seiner speculativen Bedeutung genommen — ist der eigenthümliche und neue Gedanke, welchen dies Princip dem Christenthum zur Morgengabe darbringt, worin es berechtigt ist, sofern es nicht selbst in den Irrthum zurückfällt, die Vernunft als ein bloß Persönliches und Subjectives zu fassen, sondern unerschütterlich daran festhält, daß es bei der subjectiven Vernunft auf ein Finden und Aneignen der sich ihm darbietenden objectiven, allgegenwärtigen, somit göttlichen Vernunft ankommt.

Dem widerspricht jedoch das christliche Princip abermals nicht in seinem Ausgangspunkte oder Wesen: es faßt nur, gleichsam empirisch oder gläubig, die Vernunft sogleich in höchster concreter Weise, als den persönlichen, Jegliches mit dem Willen der Weisheit und Liebe ordnenden Gott. Es ist dies gewisser Maßen ein kühner Vorgriff in eine speculative Weltansicht, oder das einzelne Bruchstück einer solchen. Es liegt darin der Keim einer langen wissenschaftlichen Entwicklung, welche abermals nur die Vernunft, das freie Princip des Humanismus, zu übernehmen im Stande ist.

Dies leitet uns sogleich zum zweiten Momente des Gegensatzes, den wir kürzlich den theoretischen oder metaphysischen nennen möchten. Der Geist des Humanismus ist seiner ganzen

Tendenz nach vermittelnd, viel- ja allseitig; denn er beruht auf der gemeingültigen Grundlage freier Wissenschaftlichkeit. Der Christianismus dagegen ist streng exclusiv: er scheidet ab in scharfer Trennung, was er Irrthum und was er Wahrheit nennen muß. Und entscheidend ist hier der „Glaube", nicht in dem dürftig historischen Sinne, sondern in der schon entwickelten ethischen Bedeutung: die Zuversicht zu der innerlich erlebten, wie äußerlich immer neu sich bewährenden Thatsache der Erlösung. Nur was bestätigt wird durch diese Ueberzeugung, ist ihm wahr und probehaltend; was ihr widerstreitet, das hat für den wahrhaft Gläubigen ganz von selbst schon keine Bedeutung und kein Gewicht; es ist das an sich und in Grund und Boden Falsche. Was indifferent ist ihr gegenüber, bleibt wenigstens ohne Werth und Interesse für ihn. So der allerdings durchaus abgeschlossene Standpunkt der christlich Gläubigen, der darum jedoch keineswegs, wie man gewöhnlich es sich vorspiegelt, ein zufälliger, grundloser oder bornirter ist: denn er wurzelt in einer tiefen ethischen Evidenz eigenthümlicher Art.

Aber auch die Vernunftwissenschaft muß in ihrer reifsten Entwicklung anerkennen, daß im Umkreise bloßer Begriffe, die es nur bis zu auf- und abschwankenden Möglichkeiten bringen, weder die Erkenntniß zur Entschiedenheit vollendet, noch das Leben ergriffen und geheilt werden könne; daß es in allen jenen Beziehungen der abschließenden Thatsächlichkeit bedürfe. Die große Aufgabe jeder Vernunftwissenschaft ist, Gott zu suchen in den Gesetzen der Natur und in den Fügungen der Menschengeschichte. Hat aber Gott sich nicht offenbart, keinen historischen Erweis und Bewährung von sich gegeben, so fehlt dem ganzen Baue der Erkenntniß eben die letzte, die entscheidende Thatsache. In diesem Betracht hat das Christenthum, so zu sagen, einen specifischen Vorsprung voraus vor allem bloß-theoretischen Forschen und Sichverhalten, weil es mitten in der Zuversicht göttlicher Thatsachen steht und weil es alles Einzelne anknüpft an eine höchste Urthatsache und göttliche Selbsterweisung. Auf diese daher muß auch die freie Forschung sich richten. Hat sich diese an ihr bewährt, ist damit dem menschlichen, Nichts von sich ausschließenden Geiste des Humanismus volle Rechnung getragen: so sind die beiden entlegensten Tendenzen menschlicher Bildung versöhnt. Der Glaube ist nicht mehr vernunftfeindlich und die Vernunft ist im höchsten Gedanken des Glaubensprincipes gewiß geworden: denn es giebt schlechthin keine höhere, keine begeisterndere Ueberzeugung, als die von der Gegenwart Gottes in der Geschichte, — die Zuversicht, daß dasjenige Wesen, welches die Vernunft nur als das Unendliche, Schrankenlose, und damit

eben dem Einzelnen unendlich Ferne bezeichnen kann, dennoch ihm hülfreich — erlösend — nahe sey. Dies kann aber nur der Gott seyn, welcher durch einen Gottmenschen zu uns spricht; denn nur durch die Menschenform kann es sich mit uns vermitteln. Dieser Gedanke, in welchen sich eben die ungeheure Paradoxie des christlichen Glaubens zusammenfaßt, ist dennoch auch für die Vernunft das einzig abschließende und wirklich begreifende: er ist das Ende ihres Denkprocesses, ihrer Bemühung Beweise für das Daseyn Gottes zu suchen, wie er für den Glauben der Anfang und Eckstein seiner Ueberzeugungen ist; — so daß nunmehr jene beiden bisher entgegengesetzten Richtungen frei in einander wirken und gegenseitig sich zu decken vermögen.

Dies Alles, was uns an gegenwärtiger Stelle nur andeutungsweise vorzutragen erlaubt war, indem wir uns dabei auf schon gegebene wissenschaftliche Ausführungen — eigene und fremde — berufen können, müssen wir nun zu reiflicher Erwägung und Beherzigung empfehlen; dann wird es nicht mehr den Eindruck dünkelhaften Sicheindrängens machen, wenn wir mit fester Zuversicht es aussprechen, daß nur durch Vermittlung der Wissenschaft, und zwar keineswegs bloß der theologischen, sondern der freien und allseitigen, die „Zukunft" der christlichen Lehre und Kirche gesichert werden könne. Nur die völlige Versöhnung von Humanismus und Christianismus in ihrer, innerlich bisher feindseligen Tendenz, kann jene neue und bleibende Gestalt des christlichen Bewußtseyns heraufführen, so daß der Gebildete durch seine Bildung gerade der Religion, und zwar nicht irgend einer abstracten, utopischen, sondern der christlichen zugeführt wird; und umgekehrt: daß der Religiöse in der ihn umgebenden Bildung und in den Resultaten der Wissenschaft gerade die freie Bestätigung alles Dessen findet, was im innersten religiösen Erlebniß sich ihm schon bewährt hat. In diese Zukunft weist zugleich, humanistisch seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, christlich-theologisch seit der Reformation mit ihrem großen Principe der freien Bibelforschung, der leitende Finger der Weltgeschichte.

Diesen höchsten Standpunkt, den zugleich freien und nach Rückwärts in weitestem Sinne anerkennenden, sollte man unsers Erachtens schon jetzt auch in den einzelnen kirchlichen Fragen in's Auge fassen. So zunächst in Betreff des Streites über die Geltung der alten Kirchensymbole, ebenso in Betreff der Versuche, neue einigende Glaubensbekenntnisse aufzustellen. Zwar wagen wir nicht in theologischen Dingen ein Gutachten abzugeben; doch möchte uns scheinen, daß ein jedes solches Glaubensbekenntniß, wenn es auch so vereinfacht wäre, wie das vom Verfasser der „Reden" aufgestellte (S. 261.), und wie sehr es auch auf gleich

wohlerwogenen Gründen beruhte, doch immer noch zu viel Präcludirendes hätte. Den Einen wird es nicht genugthun, weil es alte Bestimmungen ausschließt, die sie nicht vermissen wollen, vielleicht nur, weil irgend ein historischer Werth, irgend eine interessante Controverse an sie sich anknüpft; für Andere wird zweifelsohne noch zu viel historisch Positives, und somit Bestreitbares, in das neue Bekenntniß aufgenommen seyn.

Das Richtige scheint uns darin zu liegen, daß man, ohne den Versuch irgend ein neues Glaubenssymbol aufzustellen mit der Anforderung, Alle zu vereinigen und äußerlich zu umschließen, diese Gemeinsamkeit vielmehr in der Grundbedingung eines allgemeinen religiösen Bekenntnisses und Lebens suche, welches sich bestimmt und auf's Schärfste ebensowohl von jeder nichtreligiösen, bloß sinnlichen Denkweise, wie von der antireligiösen Gesinnung unterscheide, die von einer Unterordnung menschlicher Willkür unter ein Göttliches überhaupt Nichts wissen will. Um überhaupt darauf hinzudeuten, wie jene Grundbedingung aller Religiosität zugleich auf das Gebiet allgemeiner philosophischer Bildung hinüberweise, wäre es genügend, Jeden vorläufig schon als in der christlichen Gemeinschaft befaßt zu betrachten, der nur die drei Ideen: Gottes, der Freiheit (der moralischen Welt), der Unsterblichkeit (eines übersinnlichen Lebens) in Gesinnung und praktischem Verhalten anerkennt. Hierin liegt nämlich der fast sichere Anknüpfungspunkt für ihn, um consequenter Weise zum specifisch Christlichen übergeleitet zu werden: die Kirche befindet sich mit ihm schon auf gemeinsamen Boden; er ist ihr zugänglich und bildsam für die weitern Wahrheiten des Christenthums, die frei erkannt und in ihrer ganzen Tiefe erfaßt, jene vorläufigen und unbestimmten Ueberzeugungen ihm nur weiter begründen und tiefer befestigen können. Hiermit geschähe aber eigentlich nichts Neues oder Befremdliches: es würde nur dasselbe Princip einer dem Humanismus entspringenden Toleranz von der Kirche ausdrücklich anerkannt, welches in den Gesinnungen der Gebildeten gegen die Andersdenkenden längst vorhanden ist. Auch pflegt die christliche Kirche praktisch in den einzelnen Fällen nicht anders zu verfahren: sie hat bisher nur umgangen, jenes Princip der Toleranz geradezu auszusprechen und an die Spitze ihrer verschiedenen Bekenntnisse zu stellen. Und warum könnte man den Zeitpunkt nicht sich nahe denken — unserer innern Bildung widerstrebt es nicht, nur verworrene, rechthaberische Leidenschaften halten ihn noch zurück, — wo Jeder, von der Einen, aber reichhaltigen und vielseitigen Gemeinschaft der Kirche umschlossen, ohne confessionelle Sonderung, die ihm gemäßeste Form des Cultus, nach augenblicklicher Stimmung oder nach bleibender Neigung bei der einen

oder bei der andern Confession aufsuchen darf? Was im Einzelnen und Stillen öfter geschieht, als man meint, warum sollte dies nicht zum offenen Bekenntniß erhoben werden können? Wie viel unziemlicher Bekehrungseifer, wie viel leere Erhitzung und objectlose Leidenschaftlichkeit würde dadurch mit Einem Schlage vertilgt seyn! Gebietet schon die Sitte unsers Jahrhunderts, der allgemeine Geist der Schicklichkeit, Duldung im weitesten Sinne zu üben: wie sollte nicht weit mehr noch die segensvollste Anstalt auf Erden, die Kirche, sich öffentlich und laut zu diesem erhabenen Grundsatze bekennen? —

Wenn wir nunmehr auf die Art und Weise zurückblicken, wie unser Verfasser den Weg jener kirchlichen Fortbildung angebahnt wissen will, so geht schon aus den eben geäußerten Grundsätzen hervor, daß wir dabei nur bedingt ihm beizustimmen vermögen. Er will die Wiedergeburt zunächst der Evangelischen Kirche auf eine tiefere Erfassung der Sacramente innerhalb der Gemeine gründen, vor Allem „des Sacraments des Altares", des Abendmahles. Dies letztere bezeichnet ihm nämlich — was er durch eine gelehrte Auslegung der betreffenden neutestamentlichen Stellen, besonders beim Apostel Paulus, rechtfertigt, über die wir an das Werk selber verweisen (S. 400 ff.), — „die lebendige Verschmelzung der Gläubigen in den organischen Leib des Himmelreichs auf Erden": — objectiv Ausdruck des sie ergreifenden und ihren Willen heiligenden, die Einzelnen dadurch zur Gemeine verschmelzenden Geistes Gottes, — subjectiv des belebtern Bewußtseyns und der Erneuerung und Stärkung dieses Bewußtseyns durch den Genuß des Mahles, welches nach dem Verf. ganz in urkirchlicher Weise, künftig als eigentliches Liebesmahl gefeiert werden sollte. Damit wäre zugleich — bemerkt der Verf. — das Wort der Einigung für Lutheraner und Reformirte auf eine Weise gegeben, welche in einem höhern, aber positiven Sinne sie versöhnt, nicht bloß dadurch, daß eine nivellirende Gleichgültigkeit über die zwischen ihnen obwaltenden Unterschiede verlangt wird, wie bei der gewöhnlichen unirten Kirche. Im Abendmahle, so aufgefaßt und gefeiert, vollzieht sich vielmehr das große, stets neu sich bewährende Grundwunder des Christenthums, „die Einverleibung seiner Gläubigen in den lebendigen organischen Leib des Himmelreichs." Aber es ist kein Wunder in dem althergebrachten Sinne, keine „magische Kost" mehr, die den Gläubigen gereicht wird, sondern es wird nur die alte, von Christus selbst eingesetzte Gestalt des Liebesmahles wiederhergestellt, welches die durch den Geist Gottes lebendig Vereinigten mit einander feiern, um dieser tiefern Einheit im Glauben und in Thaten verstärkter bewußt zu werden, „um schon auf dieser Erde in feierlichen, regelmäßig wiederkehrenden Augen-

blicken der Begeisterung die ewige, ewig ungestörte Gemeinschaft des Himmelreichs vorzubilden" (S. 416.).

Zu jener höhern Sacramentsfeier jedoch, weil sie ebenso gesteigerte Religiosität, wie zugleich klare und freie Einsicht voraussetzt, können der Natur der Sache nach fürjetzt nur Wenige vollkommen würdig seyn, während doch nach wie vor Alle an der Abendmahlsfeier theilnehmen sollen und wollen. „Es muß daher der Kirche die Macht gegeben seyn, ausdrücklich zu unterscheiden zwischen den zum sacramentarischen Vollgenuß Befähigten und den durch ihre Schwäche im Glauben und der aus dem Glauben erwachsenden Einsicht fürerst davon Ausgeschlossenen" (S. 417.). Hieraus ergiebt sich, wie der Verf. im weitern Verlaufe umständlich zeigt, indem er das Bedenkliche dieser Trennung in günstigerem Lichte darzustellen sucht, die Grundlage einer Gliederung in der Gemeine, welche sich auf den Gegensatz eines „geistlichen" und „nichtgeistlichen Standes" beziehen soll, gebildet durch diejenigen, welche an dem vollen und an dem nichtvollen Genusse des Abendmahles theilnehmen dürfen. So sehr der Eintritt Allen zu allen Zeiten freistehen müsse, so sey es doch von der größten Wichtigkeit, daß die Kirche im Allgemeinen wenigstens diesen Unterschied festhalte. Und hierin erblickt der Verfasser den neuen lebendigen Keim, von dessen Mitte aus sich ein erhöhteres, gleichsam wetteiferndes Leben in der Kirchengemeinschaft verbreiten werde.

Wir gestehen, daß wir hierüber abweichender Meinung sind und nach vielfach wiederholter Prüfung es bleiben müssen. So wenig uns im Geringsten das äußerlich Anstößige schrecken würde, welches auf den ersten Blick in einer solchen Trennung der Gemeine in esoterische und exoterische Glieder liegt, dafern nur wirklich dadurch ein neuer Aufschwung für das ermattete Leben der Kirche erwartet werden dürfte: so vermissen wir doch gerade die nachhaltige Kraft dieser Veränderung, da sich stets in kirchlichen Dingen bewährt hat, wie der Geist, das Innerliche, keinesweges nach irgend einer Form sich richtet, ja sogar, wenn er selber eine solche Form sich gegeben, nachher sie verläßt und als ein äußeres, leeres Gerüst, als Denkmal eines erstorbenen Lebens hinter sich stehen läßt. Ebenso wenig haben wir gegen die innere Unterscheidung höher Erleuchteter und minder Ergriffener Etwas einzuwenden: findet sich eine solche ja überall, in jedem Gebiete geistigen Schaffens und praktischen Wirkens. Aber dieser Abstufungen sind unzählige, durchaus individuale, nach festen Classen gar nicht abzutheilende. Woher soll nun vollends hier, im religiösen Leben, dem allerinnerlichsten, vom geheimsten Schooße des Geistes umschlossenen, ein gemeingültiges Kennzeichen gefunden werden, um danach auf gemeinsam erkenn-

bare Weise jene Sichtung zwischen den Mitgliedern einer höhern und einer niedern Ordnung in der Religiosität vorzunehmen? Wenn es auch ein Act des innern freiwilligen Triebes ist, wie der Verfasser es darstellt (S. 420.), welcher die zur christlichen Priesterschaft Herangereiften dazu anspornt, sich in engern Gemeinschaften an einander zu schließen — wir finden darin eigentlich nur dasselbe wieder, was als Keim zur Sectenbildung stets das anregende Ferment in der Kirche war, — warum soll es gerade nur die Form des Liebesmahles seyn, welche sie aneinanderknüpft, oder vielmehr wird sie es allein seyn können, diese ganz nur vereinzelte symbolische Handlung? werden die in höherm Sinne Gleichgestimmten ihre Gemeinschaft nicht vielmehr in einer tiefern Art religiöser Belehrung und Erbauung suchen? — (es ist der Keim zum Conventikelwesen und seiner gesunden und wohlberechtigten Form,) — während doch andrerseits die christliche Klugheit der wahrhaft Erleuchteten am Allerwenigsten nach einem so äußerlichen Vorzuge ringen wird, wie die abgesonderte und erhöhtere Abendmahlsfeier es wäre, welche sie mit einer so auffallenden Trennung von den übrigen Gemeinemitgliedern bedroht!

Wir sagen noch mehr und sagen es im tiefsten, reinsten Interesse für die christliche Religion, dessen wir uns aufrichtig bewußt sind: — die Abendmahlsfeier scheint uns gerade der ungeeignetste Punkt, um eine neue, erhöhtere Reform des kirchlichen Lebens daran anzuknüpfen, über welche sogleich sich Einigkeit erwarten ließe. Angenommen auch, daß Christus mit jener Einsetzung wirklich nicht nur ein gesellig einigendes Band einführen wollte für den Kreis seiner unmittelbaren Jünger und der ältesten Gemeinen, — eine Ansicht, die noch immer viel für sich haben möchte: — so kann, wenn es sich damit auch anders verhalten sollte, dennoch die Art und Weise, wie das „Liebesmahl“ jetzt gefeiert wird, wo uns allerdings entweder eine „magische Kost“ gereicht werden oder wo es zur bloßen Erinnerung an die erste Einsetzung dienen soll, unmöglich geeignet erscheinen, daß von diesem, dem in seiner Auffassung allerbestrittensten Punkte aus, neue religiöse Belebung und Einigung über uns sich verbreite. Wenn der Verf. selber bemerkt, daß die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Umbildung des Abendmahls schon länger als ein Vierteljahrhundert mit voller Deutlichkeit vor seinem Geiste stehe, wenn er versichert, daß er nur mit höchster Besonnenheit und nicht ohne reiflichste Erwägung ihrer Folgen zum ersten Male sie ausspreche: so werden, was die Stimmung betrifft, aus der jene Versicherung hervorgegangen, wohl die meisten Denkenden ihren Beifall ihm nicht versagen. Man giebt nur einem

öffentlichen Geheimniß Worte, wenn man entschieden es ausspricht, daß das Abendmahl, wörtlich und in alter, noch immer officiell nicht aufgegebener Orthodoxie gefaßt, für die Mehrzahl der Gebildeten, die in einer Welt klarer Begriffe und begreiflicher Begebenheiten zu leben gewohnt sind, nicht anders als höchst anstößig und vernunftbeleidigend erscheinen könne; und nur die Intensität und Lebendigkeit der eignen subjectiven Andacht, ebenso der Werth der Gemeinschaft ist es, welche sie daran festhält, während nicht Wenige, und keinesweges die Schlechtesten oder bloß Leichtsinnigen, sich der Theilnahme daran völlig entziehen, weil sie jene Anstößigkeiten nicht überwinden können. Darin bloß einen Frevel, eine Gottlosigkeit zu sehen, zu wähnen, daß dies durch Rückbildung in frühere Geisteszustände irgend einmal anders werden könne, halten wir für eine große Kurzsichtigkeit. Soll aber, wie der Verf. alles Ernstes will, das Abendmahl zu einer nicht mehr mit Unbegreiflichem umgebenen Handlung werden, hat sie damit nicht aufgehört, die eigentlich symbolische Bedeutung zu haben, welche der Sinn der Kirche bisher ihr beilegte? Dann wäre sie aber Etwas geworden, was man thun oder auch unterlassen kann, und am Wenigsten wäre in ihr ein nothwendig einigendes Band gefunden.

Wir dagegen kennen ein anderes Mysterium, das, so sehr es recht eigentlich Mysterium, ein für den gemein sinnlichen Empirismus Unerlebbares und Unbegreifliches bleibt, dennoch keinesweges klarer Begreiflichkeit und der Ueberführung durch Verstandesgründe unzugänglich ist, und dessen Erneuerung durch eine uns Alle plötzlich ergreifende Zuversicht in der That einen Glaubensmuth, eine Begeisterung hervorrufen würde, ohne welche die gehoffte Wiederherstellung der christlichen Kirche gar nicht denkbar wäre. Ebenso ist die Wirkung dieses Glaubensmysteriums keine zufällige oder räthselhafte, sondern sie ergiebt sich mit psychologischer Nothwendigkeit aus der Größe ihrer Ursache. Endlich liegt sie auch nicht außer dem Bereiche christlicher Thatsachen, sondern sie wäre nur die Erneuerung jener gewaltigen Wirkungen, wie sie schon einmal, in den ersten Zeiten des Christenthums, erlebt wurden, wie sie zugleich zu jeder Zeit und von jedem Einzelnen erlebt worden sind oder erlebt werden können, der von jener Zuversicht ergriffen wird.

Nicht die Einsetzung des Abendmahls nämlich, nicht der Kreuzestod Christi, an dessen Symbol die christliche Kirche bisher vorzugsweise gehaftet hat, brachten die erste, gewaltig umschaffende Erschütterung unter den Jüngern hervor, deren weltgeschichtliche Nachwirkung durch Gründung einer Kirche wir noch bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt herab empfinden: — es

war allein, wie bekannt, die sie ergreifende thatsächliche Gewißheit, daß der vor ihren Augen gestorbene Christus auferstanden sey, um auch sie, seiner frühern Verheißung gemäß, nach ihrem leiblichen Tode in sein ewiges Reich, in seine selige Gemeinschaft aufzunehmen. Diese Gewißheit der höhern seligen Fortdauer mit Einem Worte war es, und ist es, welche unerschütterlich angeeignet, eine Begeisterung hervorruft, die auch das irdische Leben mit einem höhern Glanze erfüllt und den Willen zu jedem Opfer bereit macht. Wie jene gewaltige Thatsache damals zündete *): so müßte eine analoge Evidenz den Menschen

*) Das Beste, was wir über dies Thatsächliche der Auferstehung Christi für die Jünger und ersten Apostel, vom allgemein wissenschaftlichen, nicht vom positiv theologischen oder negativ kritischen Standpunkte gelesen haben, ist gerade dasjenige, was der Verf. der hier angezeigten „Reden", Chr. H. Weiße, in seiner schon vorher erwähnten „Evangelischen Geschichte" (Bd. II. S. 367 ff. S. 431 ff.) ausgeführt hat; und Nitzsch in dem gleichfalls angeführten Aufsatze darüber (vgl. die gegenwärtige Zeitschrift, Bd. V. S. 47—57.) hat mit so eingehendem Geiste die Wichtigkeit dieser Untersuchungen anerkannt, daß die übrigen Theologen ihr Ignoriren um so weniger kleidet. Doch bemerkt Nitzsch von seinem Standpunkte aus mit völligem Rechte: daß das Analogon einer bloßen Geistererscheinung, an welches Weiße erinnert, in diesem Falle nicht ausreiche. Es stehe mit Sicherheit fest, daß Christus auf diejenigen, welchen er erschien, den Eindruck einer vollkommen integern, aber verklärten Persönlichkeit gemacht habe. Vielleicht jedoch sind beide Behauptungen in der Sache selbst nicht so weit von einander entfernt, als es Nitzsch und möglicher Weise auch Weiße anzunehmen scheint. Es kommt darauf an, wie man den allgemeinen Zustand des Menschen nach dem Tode sich denkt, ob als den eines „bloßen", entleibten Geistes, oder einer nicht minder vollständigen, wenn auch nicht immer höher verklärten Persönlichkeit, als er im Sinnenleben war. Bekennt man sich, wofür innere triftige Gründe sprechen, zur zweiten Ansicht, so wäre es dann lediglich der verschiedene Grad der subjectiven Empfänglichkeit, welcher Einen und denselben Abgeschiedenen — die Möglichkeit eines solchen Verkehres überhaupt vorausgesetzt — für die Meisten gar nicht, für Andere etwa in den bloßen Perceptionen eines dumpfen Traumes oder als flüchtig unbestimmte Geistererscheinung, für die Allerwenigsten endlich im eigentlichen „Gesichte" mit seiner ganzen leibhaften Gegenwart gewahr werden ließe. Würde es nicht von Manchen als heterodoxe Vermessenheit angesehen, dergleichen allgemeine Sätze auf die biblischen „Wunder" anzuwenden, so könnte man sagen: das Außergewöhnliche jenes Vorgangs war nicht die Auferstehung Christi als solche, die ja von den eignen Berichten der Evangelien mit dem gleichzeitigen Erscheinen vieler anderer Abgeschiedener in Eine Reihe gestellt wird: — es ist diese „Auferstehung" vielmehr der normale, nach dem Ablegen des irdischen Leibes für Alle eintretende, selbst aber viele Abstufungen in sich enthaltende Zustand: — sondern das Außerordentliche daran wäre der hohe Grad seherischer Kraft, welcher plötzlich die Apostel ergriff und der, wie Alles dieser Art, späterhin allmählig verschwinden mußte, gleichwie nach dem Berichte über die Christophanie, welche der Apostel Paulus erhielt, sogar bei diesem schon eine Abnahme der Intensität

der gegenwärtigen Bildung sich darbieten. Denn es ist nicht oft genug daran zu erinnern, daß Glaube und Glaubenserneuerung nicht aus Theorie und Reflexion, sondern nur aus der Energie des Thatsächlichen geschöpft werden können.

Doch ist begreiflich, daß die Ueberzeugung von Christi Auferstehung nur für die unmittelbaren Zeugen, die Miterlebenden, jene energievolle Wirkung haben konnte. Für die Spätern wurde sie Gegenstand eines Glaubens in sehr abgeleitetem und uneigentlichem Sinne; und für uns vollends kann sie nur das Resultat einer sehr vermittelten Reflexion seyn, welche sich auf den Rückschluß von der mächtigen Wirkung auf die Realität der ersten Ursache gründet. Wie schwankend aber stehen die Prämissen eines solchen Schlusses da, so lange die Auferstehung Christi, wie bisher durchaus, als ein schlechthin isolirtes Factum, als ganz außerordentliche, nur einmal geschehene Wundererweisung angesehen wird! In gegenwärtiger Zeit daher den Glauben an Christi Auferstehung zu einer Bedingung der Christlichkeit für Alle zu machen, ist eine unbillige Anmuthung. Vielmehr ist umgekehrt zu sagen, daß was bei der Gründung des Christenthums der Eckstein des Glaubens war, jetzt vielfach und unvermeidlich Stein des Anstoßes werden muß, da nach den Prämissen bisheriger theologischer, wie nichttheologischer Bildung es schlechthin unmöglich ist, jenes große Factum in den Zusammenhang fester Analogieen und durchgreifender Naturgesetze zu bringen, durch welchen Zusammenhang allein es der gegenwärtigen Bildung angeeignet werden kann, während ohne denselben diese Bildung es spröde zurückstößt und darin in ihrem Rechte ist.

Wenn nun auch nach unserer festen Ueberzeugung — und wir wissen genau, was wir damit behaupten — eine solche durchgreifende wissenschaftliche Vermittlung gar nicht unausführbar wäre, so ist doch dem tiefern Forscher nur dann möglich über dergleichen Dinge sich unumwunden und vollständig zu erklären, wenn er nicht mehr befahren darf, nach rechts und links hin, heiligen und unheiligen Vorurtheilen zu begegnen. Ehe daher das Bedürfniß einer höhern Aufklärung über das bisher einem unbestimmten Fürwahrhalten Ueberlassene nicht entschiedener und bewußter geworden, thut man wohl am besten, sich auf Andeutungen zu beschränken, die das lösende Wort wenigstens in der Ferne erblicken lassen!

---

vermuthet werden könnte. Wie dem auch sey: dies wenigstens erkennt der Unbefangene, daß jene ganze Frage, von dem eben angedeuteten Gesichtspunkt aus betrachtet, in einen Zusammenhang analoger Thatsachen und begreiflicher Vorgänge hineingerückt werden würde, der in seiner folgereichen Beziehung auf eine Menge der wichtigsten christlichen Heilslehren nicht verkannt zu werden vermag.